Juan L. Ruiz de la Peña

Imagen de Dios

Antropología teológica fundamental

Sal Terrae



Juan Luis Ruiz de la Peña

IMAGEN DE DIOS

Antropología teológica fundamental

(3ª edición)

Editorial SAL TERRAE
Santander

Polígono de Raos, Parcela 14-1
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: (942) 36 92 01

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-0812-1
Dep. Legal: BU-66. – 1996

Impreso en Gráficas Aldecoa
Pol. Ind. Villalonquéjar - 09001 Burgos

Indice

Págs.

2.ª PARTE: ANTROPOLOGIA SISTEMATICA

Al lector

Mamífero terrestre bípedo. Animal racional. Mono desnudo. Carnívoro agresivo. Máquina genética programada para la preservación de sus genes. Mecanismo homeostático equipado con un ordenador locuaz. Centro autoprogramado de actividad consciente. Microcosmos alquímico. Pasión inútil. Pastor del ser. Dios deviniente. El modo finito de ser Dios. Imagen de Dios. He aquí un variado muestrario de las respuestas a la cuestión que el hombre es para sí mismo. Excuso decir que su enumeración podría prolongarse interminablemente: tal es la fragmentación de paradigmas de lo humano actualmente constatable. De las aquí aducidas se dará cumplida razón en este libro; todas interesan a la teología, al margen de su mayor o menor grado de plausibilidad.

Para la fe cristiana, en efecto, la pregunta sobre el hombre (con sus correlativas respuestas) es crucial. Ante todo, porque el cristianismo cree en un Dios salvador del hombre; tiene, pues, que ocuparse de éste con la misma perentoriedad con que se ocupa de aquél: la *teo*logía cristiana es entonces, esencial e irrenunciablemente, *antropo*logía, aunque —claro está— en un sentido bien distinto al propuesto por Feuerbach.

Pero además el Dios cristiano —el único verdadero— es el Dios humanado; la cuestión de Dios, cristianamente planteada, encubre y conlleva la cuestión del hombre. La función de una antropología teológica *fundamental* que no quiera ser un mero doblaje de la antropología filosófica consistirá, por tanto, en diseñar las condiciones de posibilidad de la relación hombre-Dios *de parte del hombre*. Su lectura del fenómeno humano ha de ser tal que haga posible en principio la inteligibilidad del hecho *Verbo encarnado*.

De otro lado, la teología no debiera conceder sin más que es posible saber acabadamente qué es el hombre antes o al margen de la notificación neotestamentaria sobre la encarnación de Dios. Pues de esta forma se escamotea el sustrato último del misterio de lo humano, a saber, su potencia obediencial para ser personalmente asumido en el misterio por antonomasia que es el ser de Dios.

Estas consideraciones no autorizan, sin embargo, a subsumir la antropología en la cristología, opción que conduce en buena lógica a succionar la esfera de la naturaleza en la de la gracia. Ni, a la inversa, dan pie para reconvertir la cristología en mera antropología, lo que termina por derogar la gracia en favor de la naturaleza. Antropología y cristología son más bien magnitudes recíprocamente referidas en tensión dialéctica; la antropología ha de nutrirse de la «sospecha» cristológica, y la cristología ha de alumbrar el fondo último de la realidad antropológica.

En todo caso, la antropología teológica fundamental no aborda todavía lo más específico del mensaje cristiano sobre el hombre; el objetivo de estas páginas es tan sólo dar razón de la visión cristiana del hombre *al nivel de sus estructuras básicas. Qué* es el hombre, *quién* es el hombre: éstas son, en último análisis, las dos cuestiones que nos ocuparán en cuanto sigue. Una vez respondidas, será preciso atacar las situaciones históricas concretas por las que atraviesa la relación hombre-Dios, tanto a escala individual como a escala social: pecado, justificación, gracia, consumación. Su indagación concierne a la antropología teológica *especial*.

No debo ocultar que esta división de la antropología teológica en dos partes es discutible; a los pros y los contras de este procedimiento me he referido en otro lugar («Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica», en *Studium Ovetense* 7, [1980], 347-360). Con todo, quien quiera ajustar cuentas con la vasta problemática involucrada en el discurso antropológico, o se embarca en la confección de un volumen cuasi oceánico, o preferirá articular la materia en dos entregas sucesivas; creo que tal demarcación es defendible (supuesta, naturalmente, la unidad global del proyecto), y a ella me he atenido. Dicho lo cual, se entiende que a este libro –que continúa el programa iniciado en mi *Teología de la creación*– debería seguir otro que, junto con la escatología, concluyera el ciclo de una antropología teológica completa.

La primera parte del presente libro (capítulos I y II) desarrolla la antropología bíblica desde la categoría *imagen de Dios*. A tal fin, se

estudian los relatos de creación del hombre y la peculiar acuñación paulina del tema de la imagen. Se examina detenidamente la terminología antropológica del Antiguo y del Nuevo Testamento; la idea de hombre en ella implicada difiere no poco de los hábitos mentales y lingüísticos de nuestra cultura y resulta determinante a la hora de precisar los interrogantes sobre la constitución ontológica humana.

La segunda parte (antropología sistemática) se abre con el tratamiento del problema alma-cuerpo (capítulo III). El análisis de la antropología bíblica habrá mostrado que es preciso desgravar a la idea cristiana de hombre de la hipoteca helenista –por decirlo de algún modo– que pesó sobre ella. Urge, pues, redefinir lo que se entiende cristianamente por «alma» y por «cuerpo» y cómo ha de concebirse la unidad corpóreo-espiritual en que el hombre consiste. Tanto más cuanto que el viejo contencioso *alma-cuerpo* se ha reactivado hoy bajo el rótulo *mente-cerebro.* De lo que se trata es de saber si la realidad humana ostenta o no una singularidad ontológica irreductible; si, en suma, el hombre es algo más que un robot optimizable o un animal hipercomplejo.

La aseveración del ser personal del hombre es otra de las cuestiones cardinales de la antropología actual. En ella se ventila la justificación del valor absoluto de cada sujeto humano, su primado axiológico, su carácter de ser responsable y libre, su índole social. Con este tema (capítulo IV) la teología tercia en el litigio sobre los humanismos actualmente en curso y trata de ofrecer un justo medio entre los subjetivismos individualistas y los colectivismos masificadores. La relación hombre-Dios, la vocación humana a ser imagen de Dios en Cristo, se revela aquí como el elemento resolutivo que desmarca al humanismo cristiano de sus homónimos laicos y de toda forma de antihumanismo, teórico o práctico.

El tema de la mundanidad del hombre (capítulo V) cobra en nuestros días especial relevancia. La asunción acritica, ingenua y un tanto triunfalista, de la actividad humana en el marco de una ideología del progreso, que había sido la tónica de anteriores decenios, está dando paso a una consideración mucho menos optimista. La conciencia de que un activismo exasperado, conducido imprudentemente por la *hýbris* tecnocrática, está dañando gravemente el equilibrio ecológico; la amenaza del holocausto nuclear; la sensibilidad para percibir las desigualdades crecientes entre personas, clases y países ricos y pobres; el dramático problema del paro, que acorrala a importantes colectivos en la marginalidad y la frustración, son las señales de alarma que

cuestionan la validez de la noción misma de progreso. Las antropologías de la autocreación del hombre se encuentran asi confrontadas con su capacidad de autodestrucción. En este contexto, la teologia de las realidades terrenas no podia menos de desembocar en las actuales teologías de lo político, que introducen en las concepciones clásicas de trabajo y progreso ineludibles correctivos éticos, sociales y económicos.

El duro enfrentamiento entre evolucionismo y teología es ya, por fortuna, un episodio de crónica. Al sostener que el hombre es creación de Dios, la fe cristiana no necesita desautorizar el hecho evolutivo. Otra cosa es que la evolución se extrapole ideológicamente para estatuir desde ella la homologación de lo humano y lo animal. Sobre estas cuestiones versa el último capítulo.

Dos preocupaciones de fondo han presidido la redacción del libro. En primer lugar, el convencimiento de que, al día de la fecha, no es posible hacer una antropología teológica sin una efectiva voluntad de diálogo con los discursos extrateológicos que tocan los temas enunciados. Este diálogo, si bien necesario y enriquecedor para la teologia, se revela hoy singularmente arduo, dada la extrema especialización de los saberes. Sin embargo el teólogo dimitiría de una de sus tareas más importantes si no se esforzara por integrar en su reflexión las adquisiciones y los logros de la cultura de su tiempo; es justamente esta receptividad al medio en que se incardina lo que hace del oficio teológico un servicio pastoral.

En segundo término, y sobre todo; me gustaría llevar al ánimo del lector que la pregunta que el hombre se hace («¿quién soy yo?») sólo se responde adecuadamente si se admite a trámite la pregunta que Dios le hace («¿dónde está tu hermano?»: Gn 4,9). Pues sólo entonces se formulan a la vez pregunta y respuesta, tal y como lo hace el salmista: ¿qué es el hombre *para que Dios se acuerde de él?* (Sal 8.5). El hombre es el ser del que Dios se acuerda, la realidad imborrablemente anclada en la memoria divina. Por eso no puede haber memoria de Dios sin memoria del hombre, y por eso nadie debería acordarse de si mismo sin recordar a su hermano.

En su simplicidad, y en un momento en el que tantos seres humanos son olvidados por sus prójimos, éste y no otro es a la postre el mensaje que quieren transmitir —a olvidados y a desmemoriados, y no sólo a convencidos— las páginas que siguen.

Oviedo, junio de 1988

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios,* Salamanca 1988.

AUER, J., *El mundo, creación de Dios,* Barcelona 1979.

BARTH, K., *Dogmatique* III/1, III/2, Genève 1960-61.

BENZO, M., *Hombre profano, hombre sagrado,* Madrid 1978.

BRUNNER, E., *Dogmatique* II, Genève 1965.

BUBER, M., *¿Qué es el hombre?,* Mèxico 1984[12].

CLÉMENT, O., *Sobre el hombre,* Madrid 1983.

DÍAZ, C., *Contra Prometeo,* Madrid 1980.

ID., *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea,* Madrid 1981.

FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica,* Salamanca 1970.

GANOCZY, A., *Doctrina de la creación,* Barcelona 1986.

ID., *Homme créateur, Dieu créateur,* Paris 1979.

GARCÍA BACCA, J. D., *Antropología filosófica contemporánea,* Barcelona 1982.

GEHLEN, A., *El hombre,* Salamanca 1980.

GELIN, A., *L'homme selon la Bible,* Paris 1968.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano,* Santander 1987.

GUARDINI, R., *Mundo y persona,* Madrid 1967.

LADARIA, L., *Antropología teológica,* Madrid-Roma 1983.

LAÍN, P., *Antropología médica,* Madrid 1984.

MARÍAS, J., *Antropología metafísica,* Madrid 1970.

MOLTMANN, J., *Gott in der Schopfung,* München 1985[2] (trad. esp., *Dios en la creación,* Salamanca 1987).

ID., *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente,* Salamanca 1973.

MORK, W., *Sentido bíblico del hombre,* Madrid 1970.

PANNENBERG, W., *Was ist der Mensch?,* Gottingen 1964[2].

ID., *Anthropologie in theologischer Perspektive,* Gottingen 1983.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología,* Santander 1985[2].

ID., *Teología de la creación,* Santander 1987[2].

SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre,* Barcelona 1967.

THIELICKE, H., *Esencia del hombre,* Barcelona 1985.

WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments,* München 1973 (trad. esp., *Antropología del Antiguo Testamento,* Salamanca 1978).

ZUBIRI, X., *El hombre y Dios,* Madrid 1984.

ID., *Sobre el hombre,* Madrid 1986.

VV.AA., *Der Mensch als Bild Gottes,* Darmstadt 1969.

VV.AA., *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977[2].

SIGLAS Y ABREVIATURAS MAS USADAS

Bibl	*Biblica.*
BiblZeits	*Biblische Zeitschrift* (Neue Folge).
CFT	*Conceptos Fundamentales de Teología* I-IV, Madrid 1966ss.
CiTo	*La Ciencia Tomista.*
Conc	*Concilium.*
D	DENZINGER, H., *El magisterio de la Iglesia,* Barcelona 1963[3].
DS	DENZINGER, H. – SCHOENMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum,* Barcelona-Freiburg i.B.-Roma 1965.
DTAT	*Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* I, Madrid 1973ss.
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique.*
DTI	*Diccionario Teológico Interdisciplinar* I-IV, Salamanca 1982ss.
DTMAT	*Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* I-II; Madrid 1978.
DTNT	*Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* I-IV, Salamanca 1980ss.
ET	RAHNER, K., *Escritos de Teología* I-VII, Madrid 1961ss.
EThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses.*
FKTh	*Forum Katholische Theologie.*
Greg	*Gregorianum.*
MystSal	*Mysterium Salutis* II, Madrid 1977[2].
NTSt	*New Testament Studies.*
PL	MIGNE, J. P., *Patrología Latina.*
R	ROUET DE JOURNEL, M. J., *Enchiridion Patristicum,* Barcelona-Freiburg i.B.-Roma 1958[2].
RCI	*Revista Católica Internacional «Communio».*
RET	*Revista Española de Teología.*

RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I-V, Tübingen 1957³ss.
RPhL	*Revue Philosophique de Louvain.*
RSPhTh	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.*
RTh	*Revue Thomiste.*
RThL	*Revue Théologique de Louvain.*
SDB	*Dictionnaire de la Bible* (Supplément).
SM	*Sacramentum Mundi* I-VI, Barcelona 1972.
StTh	*Studia Theologica.*
SzTh	RAHNER, K., *Schriften zur Theologie* VIII-XVI, Einsiedeln 1967ss.
ThG	*Theologie der Gegenwart.*
ThPh	*Theologie und Philosophie.*
TWNT	KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Stuttgart 1933ss.

Para los libros de la Biblia se utilizan las abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén.*

Para las notas a pie de página, se ha optado por citar a los autores únicamente por el apellido, sin la inicial del nombre, cuando aparecen ya en la bibliografía inicial del capítulo o en una nota anterior del mismo capitulo, excepto en el caso de que dos autores tengan el mismo apellido (ejemplo, en las notas 77-78 del capitulo I, donde aparecen K. L. Schmidt y W. H. Schmidt). También, y en pro de una mayor simplificación, se ha optado por no citar el título del libro cuando se refiera a un libro ya citado en la mencionada bibliografia inicial de cada capitulo o ha sido ya mencionado en una nota anterior.

1.ª Parte: Antropología bíblica

I
«Imagen de Dios»: La antropología del Antiguo Testamento

Bibliografía: BARTH, K., *Dogmatique* III/1, (t. 10 de la edic. francesa), Genève 1960; BRATSIOTIS, N. P., «basar», en *DTAT* I, 866-882; FRAINE, J. de, *La Biblia y el origen del hombre,* Bilbao 1966; GELIN, A., *L'homme selon la Bible,* Paris 1968; MAAS, F., «Adam», en *DTAT* I, 80-95; MORK, W., *Sentido bíblico del hombre,* Madrid 1970; PIDOUX, G., *L'homme dans l'Ancien Testament,* Neuchâtel 1953; RENCKENS, H., *Creación, paraíso y pecado original,* Madrid 1960; SCHARBERT, J., *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch,* Stuttgart 1966; SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre,* Barcelona 1967; SCHILLING, O., *Geist und Materie in biblischer Sicht,* Stuttgart 1967; WESTERMANN, C., «Genesis», en *Biblischer Kommentar* I/1, Neukirchen-Vluyn 1974; ID., *Schopfung,* Stuttgart 1983^{2}; ID., *Am Anfang, 1 Mose* I, Neukirchen-Vluyn 1986; WOLFF, H. W.. *Anthropologie des Alten Testaments,* München 1973 (hay trad. esp.); VV.AA., *Der Mensch als Bild Gottes,* Darmstadt 1969.

La afirmación primera de la antropología bíblica reza: el hombre es criatura de Dios. Los documentos yahvista (Gn 2) y sacerdotal (Gn 1) contienen sendos relatos de creación del hombre en los que se glosa esta afirmación fundamental. Pero antes de abordarlos conviene precisar qué entiende la tradición bíblica por *hombre,* cómo lo concibe y en qué términos expresa la realidad humana.

Se ha observado[1] que el modelo antropológico con el que opera el Antiguo Testamento es, pese a la disparidad de autores y épocas, notablemente estable y uniforme, sin que se detecten huellas de desarrollos diversificados; al menos en lo tocante a los libros escritos en hebreo, la afirmación es correcta. Lo comprobaremos examinando los términos más importantes del vocabulario antropológico hebreo. Una vez obtenido el modelo de hombre en ellos implicado, será el momento de detenernos en los relatos de creación. Por último tocaremos el problema que plantea la antropología del libro de la Sabiduría, escrito en griego a las puertas del Nuevo Testamento.

1. La terminología antropológica hebrea

La idea que la cultura hebrea se hace del hombre se refleja en tres términos antropológicos clave: *basar, nefes, ruah.* Ninguno de estos términos tiene una equivalencia precisa en las lenguas occidentales modernas, lo cual ilustra ya la distancia que media entre la concepción del hombre en ellos contenida y la actualmente vigente. Por otra parte, sin embargo, esta antropología –extraña *prima facie* a nuestros hábitos mentales– nos suministra un caudal de intuiciones paradójicamente actuales[2].

a) El vocablo *basar*[3] significa originariamente *la carne* de cualquier ser vivo, hombre o animal[4]: Is 22,13; 44,16; Lv 4,11; 26,29. De ahí pasa a designar al mismo ser viviente en su totalidad, en cuanto visiblemente emplazado en el campo de percepción sensible de los demás seres.

La *carne* es la manifestación exterior de la vitalidad orgánica; en este sentido, su significado se aproxima al que en las lenguas modernas tiene el cuerpo en textos como Nm 8,7; Jb 4,15; 1 R 21, 27.

Basar se emplea además, frecuentemente, como designación del hombre entero: Sal 56,5.12 (la *carne* del v.5 pasa a ser el *hombre* del

---

(1) PEDERSEN, J., *Israel. Its Life and Culture,* Oxford 1946², 99; PIDOUX. 6; SCHULTE, R., *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección,* Madrid 1985, 23.

(2) SCHEFFCZYK, 28.

(3) LYS, D., *La chair dans l'Ancien Testament,* París 1967; WOLFF, 49ss.; SCHILLING, 49ss.; BRATSIOTIS, *a.c.;* PIDOUX, 18ss.; MORK, 33ss.; BAUMGAERTEL, F., «Sarx», en *TWNT* VII, 104-108.

(4) Lo que no es lo mismo que *el cuerpo:* TRESMONTANT, C., *Essai sur la pensée hébraique,* París 1962, 53; SCHILLING, 49-52.

v.12); Jb 34,15 y Jr 17,5 (obsérvese en ambos textos la sinonimia carne-hombre). Dado que al menos un tercio de las veces en que aparece *basar* se aplica también a los animales, su atribución al hombre subraya el sustrato biológico común a éste y a los demás seres vivientes. Hombres y animales están, pues, enraizados en un ámbito ontológico que los avecina, aunque —como luego se verá— difieran entre si cualitativamente.

En el uso del término para denotar al hombre hay dos notas características: ante todo, y porque el hombre es un ser social cuya realidad no se agota en la frontera de su piel, sino que se prolonga en el tú próximo, *basar* puede significar el parentesco, el hecho de que todo hombre es siempre carne junto a carne, de forma que la carne del otro es también la carne propia en cierta medida: Gn 2,23-24 (hombre y mujer son «una sola carne»); Lv 18,6 (la mujer consanguínea es llamada «carne» de su pariente); Gn 37,27 (José es «carne» de sus hermanos); Is 58,7 (en el limite, cualquier ser humano, y no sólo el próximo o el consanguíneo, es *carne* mía). La expresión *kol basar* (toda carne) sirve, en fin, para designar a la totalidad solidaria de los individuos que componen la especie humana (Is 40,5; 49,26; Jr 25,31; Jb 12,10; Sal 145,21) e incluso a todos los seres vivientes (Gn 9, 15.16). Lejos, pues, de connotar el principio de individuación (como es el caso del griego *soma*), *basar* connota un principio de solidaridad o socialidad[5].

En segundo lugar, la designación del hombre como *carne* sugiere a menudo los matices de debilidad —no sólo física, sino también moral—, fragilidad y caducidad inherentes a la condición humana: Gn 6,12 (la *carne* se asocia a una conducta pecaminosa); Is 40,6 (la *carne* es tan efímera como la hierba campestre); Sal 78,39 (la *carne* es «un soplo que se va y no vuelve»). De notar que en estos textos no se adjudica a la carne el ser fuente o principio del mal, como estipulan las antropologías dualistas; se advierte tan sólo que a su limitación ontológica le es propia la cualidad del desfallecimiento biológico o ético[6]. La dialéctica latente aquí es la de creador-criatura, no la de espíritu-materia; de ahí que quepa hablar en sentido positivo de «un corazón de carne»: Ez 11,19; 36,26. De ahí también que el término *basar* no se predique jamás de Yahvé[7], contrariamente a lo que ocu-

---

(5) ROBINSON, J.A.T., *Le corps*, Lyon 1966, 28s.
(6) SCHARBERT, 77; SCHILLING, 53.
(7) WOLFF, 49; BRATSIOTIS, 880.

rre con *nefes*, que se le atribuye una veintena de veces[8] y, por supuesto, con *ruah*, que se aplica a Yahvé en el 35 % de los casos. Más bien se asevera enfáticamente la soberanía de Yahvé (o de su espíritu) sobre toda carne: Jr 32,27; Jb 12,10; Sal 136,25; 65,3; 145,21.

b) *Nefes* es «la noción central de la antropología israelita»[9]. Primeramente significó la garganta, el órgano de la respiración: Jon 2,6; Sal 69,2; 105,18. Y, por metonimia, la respiración misma, el aliento: 1 R 17,21s.; 2 S 16,14. De ahí toma el sentido de principio vital o vida, común a hombres y animales: Dt 12,23; Pr 8,35-36; Ex 4,19. En fin, *nefes* designa al propio ser viviente en general (Gn 12,5) y, más particularmente, al hombre: Lv 23,30; 1 S 18,1; Jb 16,4 (en donde el término está funcionando obviamente como pronombre personal); Sal 103,1; 104,1.

La *nefes* es el centro vital inmanente al ser humano, la persona concreta animada por su propio dinamismo y dotada de sus rasgos distintivos, hasta el punto de que con este término se puede significar lo que hoy llamaríamos *la personalidad* o la idiosincrasia de tal o cual ser humano; así se dice que Israel —que fue extranjero en Egipto— «conoce la *nefes* del extranjero» (Ex 23,9), esto es, puede hacerse cargo de su psicología por haber vivido antes en una situación análoga.

Por otra parte, la *nefes* hebrea no es una entidad puramente espiritual, al estilo de la *psyché* platónica. Y ello pese a que, de las 755 veces en que aparece, los LXX traducen el término por *psyché* unas 680 veces[10]; traducción —estima Westermann— «insuficiente», cuando no «desorientadora». En efecto, la *nefes* está afectada por un permanente coeficiente de corporeidad; cuando el ser humano siente hambre, su *nefes* está «vacia» (Is 29,8); el pueblo hambriento en el desierto se lamenta de tener la *nefes* «seca» (Nm 11,6); la *nefes* disfruta con los buenos manjares (Is 55,2); etcétera.

No es extraño, pues, que *basar* y *nefes* se utilicen indistintamente para denotar al hombre entero, funcionando como sinónimos: Jb

(8) WOLFF, 29, nota 6.

(9) PIDOUX, 10; cf. WOLFF, 25ss.; SCHILLING, 35ss.; MORK, 49ss.; WESTERMANN, en *DTMAT* II, 102; LYS, D., *Nèphesh. Histoire de l'âme dans la révelation d'Israel au sein des religions proche-orientales*, Paris 1959; JACOB, E., «Psyché», en *TWNT* IX, 614-625; SONNEMANS, H., *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung*, Freiburg 1984, 299-306.

(10) WESTERMANN, en *DTMAT*, 132; WOLFF, 25.

14,22; Sal 16,9-10; 63,2; 84,3.4; etc. La misma sinonimia se registra en las expresiones *kol basar-kol nefes:* Gn 12,10,12.15.16.17.

Esta constatación nos conduce a una conclusión importante: la pareja *basar-nefes* no remite a partes o aspectos diversos de la estructura humana (como ocurre con el binomio cuerpo-alma) que se sumarían para dar como resultado el hombre entero. Cada uno de esos términos es expresión englobante de lo humano: todo el hombre *es* (y no *tiene*) *basar;* todo el hombre *es* (y no *tiene*) *nefes*. Con otras palabras: el hombre es unidad psicosomática, cuerpo animado y/o alma encarnada[11].

Todo ello quiere decir que al pensamiento antropológico biblico le es ajena una concepción dualista o dicotómica. ¿Puede entonces esa antropología ser calificada de monista? Así lo hace Pidoux[12], pero no parece que sea ésta una caracterización afortunada, habida cuenta de las resonancias ideológicas que el adjetivo suscita, que no se ajustan en absoluto a la mentalidad bíblica, como se verá más adelante. Mejor sería hablar de una antropología sintética, *integracionista* u *holista,* que ve siempre en el hombre una realidad compleja, pluridimensional, pero a la vez, y por encima de todo, unitaria en su concreta plasmación psicoorgánica[13].

Y así, a la *nefes* se le pueden atribuir las sensaciones orgánicas del hambre —según veíamos más arriba—, mientras que de los órganos corporales se predican operaciones psíquicas: las entrañas se conmueven (Gn 43,30), se emocionan por el bienamado (Ct 5,4), los riñones exultan (Pr 23,16) o esperan el don divino (Sal 145,15). El verbo que designa la realización del acto sexual es *conocer* (Gn 4,1.17; 1 R 1,4; Jue 19,25; etc.). Y ello, porque «en el amor un alma conoce inmediatamente a otra alma; no hay entre ambas un cuerpo que se interponga, puesto que el cuerpo es el alma»[14]. En fin, una muestra más de esta mutua imbricación de lo psíquico y lo somático la ofrece el campo semántico cubierto por el vocablo *leb* (corazón), el verdadero centro interior del hombre, en el que se imprimen y desde

---

(11) PEDERSEN, *Israel,* 171: «el cuerpo es el alma en su forma exterior»; cf. GELIN, 9-15.

(12) *O.c.,* 10: «por oposición al dualismo moderno..., el israelita es monista».

(13) SONNEMANS, 319s.

(14) TRESMONTANT, 107; PIDOUX, 43: «el verbo hebreo *conocer* no designa el conocimiento intelectual puro, sino que introduce un matiz de simpatía entre el cognoscente y lo conocido».

donde irradian las operaciones sensitivas, afectivas, electivas, cognoscitivas...[15]

Otra consecuencia importante de esta concepción integracionista es que ni el pecado se adscribe a la carne o al cuerpo ni la santidad concierne a un estrato espiritual o anímico. Pecado y justicia, vicio y virtud, proceden de decisiones personales que embargan al hombre entero, el cual está ante Dios en su totalidad indivisible[16].

c) El hombre, en efecto, es el ser constitutivamente abierto hacia arriba; esta apertura trascendental del ser humano puede ser colmada por la colación del *ruah*[17]. El término significa primeramente brisa, viento: Gn 3,8; Ex 10,13; Is 7,2; consiguientemente, significará la respiración (Gn 41,8) o incluso la vitalidad (Gn 45,27; Jue 15,19). Pero en la mayoría de los casos[18] se usa para denotar el espíritu de Yahvé; en algunos casos menos, la comunicación que de ese espíritu hace Yahvé al hombre.

Se trata, por tanto, a diferencia de *nefes*[19], no ya del aliento inmanente al ser vivo, sino de una fuerza creadora[20] o de un don divino específico: Jb 33,4; 34,14-15; Sal 33,6; 51,12-13; 104,29-30; Is 31,3 (obsérvese aquí el doble paralelismo «humano-carne / divino-espíritu»); Ez 11,19; 36,26-27. Estamos, en suma, ante «un concepto teoantropológico»[21] con el que se expresa una nueva dimensión del hombre: la de su apertura a Dios, lo que hoy llamaríamos el carisma sobrenatural: Is 11,2; 1 S 10,10; 16,13; Nm 24,2. En esta línea, los profetas pueden ser llamados «los hombres del espíritu», en cuanto poseedores de un carisma distinguido: Nm 27,18; Os 9,7[22].

La no rara contraposición *basar-ruah* (Is 31,3) no reproduce la oposición dualista entre lo material y lo inmaterial; expresa más bien la dialéctica entre la finitud y limitación de la criatura y el poder om-

(15) PIDOUX, 25; WOLFF, 68; *DTMAT* I, 1176s.; JACOB, en *TWNT* IX, 623-625.

(16) MORK, 56s.; SCHEFFCZYK, 61.

(17) WOLFF, 57ss.; SCHILLING, 44ss.; MORK, 95ss.; LYS, D., *Rûach: le souffle dans l'Ancien Testament,* París 1962; JACOB, en *TWNT* IX, 625-628; BAUMGAERTEL, «Pneûma», en *TWNT* VI, 357-366.

(18) 136 veces: WOLFF, 57.

(19) Aunque haya algún texto en que *ruah* y *nefes* son prácticamente sinónimos (1 S 30,12; Jb 12,10); cf. WOLFF, 59.

(20) MORK, 84.

(21) WOLFF, 57.

(22) MORK, 78s.; SCHARBERT, *Fleisch...,* 80.

nímodo del Dios soberano y creador[23]. El hombre, que en cuanto ser-en-sí es *nefes* o *basar*, está consagrado a la caducidad y la impotencia, pero no es una entidad clausurada sobre sí o abierta sólo en sentido horizontal. Es también lo verticalmente abierto, el ser capaz de sostener una relación dinámica con Dios, quien por la colación del *ruah* sostiene su precariedad connatural, apuntala su debilidad y posibilita el trascendimiento de la nativa condición *carnal* por la participación del don divino.

d) *Resumiendo:* el hombre no es objeto en el Antiguo Testamento de una definición abstracta, esencialista o genérica, al estilo de las acuñadas por la tradición filosófica. Más bien se le describe como unidad psicosomática, dinámica, multidimensional, y como sujeto de una triple relación constitutiva: al mundo y a los demás seres vivos, con los que tiene de común el ser *carne* animada por un aliento propio o *nefes;* al semejante, que ha de ser visto como prolongación de su misma carne; al Dios que lo creó y cuyo *ruah* puede acoger en su estructura existencial. En pocas palabras, el hombre: a) es *basar* en cuanto ser mundano, solidario de los demás seres, y particularmente de sus semejantes; b) es *nefes* en cuanto ser equipado con un dinamismo vital inmanente; c) participa del *ruah* en cuanto receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico.

De estas tres dimensiones significativas, la más importante cualitativamente es la tercera, en la que se plasma la decisiva relación Dios-hombre. El hecho de que Dios haya creado por la palabra[24] implica que el creador espera de la criatura una respuesta; el hombre es la criatura mediante la cual la creación responde *verbalmente* al creador. La creación del mundo por la palabra se va a prolongar en nuevas e incesantes palabras creativas. Y así, lo mismo que Dios «llamó» al pueblo a la existencia (Ex 19,3-6), de igual modo «llama» al hombre singular: Dt 6,4-9; 30,15-20. El ser humano vive literalmente de esa llamada y se mantiene en la existencia en la medida en que está a la escucha, perseverante y atenta, de la palabra divina[25].

En este juego de escuchar y responder late el secreto del logro o el malogro de la existencia humana, que es esencialmente existencia

---

(23) SCHILLING, 46s.

(24) RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Teología de la creación,* Santander 1987², 30, 41ss.

(25) SCHEFFCZYK, 48-59.

dialógica; quien no tiene esa capacidad responsorial activa es un hombre acabado (Sal 38,14.15: el moribundo es «como un sordo», «como un mudo»); por el contrario, el elegido de Dios experimenta una potenciación de dicha capacidad (Is 50,4-5: el siervo de Yahvé ha recibido «lengua para hablar», se le ha «despertado el oido»; cf. Sal 40,7; 1 R 3,9, donde Salomón pide a Yahvé «un corazón que escuche»)[26].

El caso típico de la actitud responsorial es el profeta, a quien Dios abre el oído para que sea «su boca»[27]: Jr 15,19; Dt 8,3 (el hombre vive no sólo de pan, sino —y sobre todo— «de lo que sale de la boca de Yahvé»). Si en el arquetipo helenista de lo humano el sentido predominante es la vista, y la actitud más valorada es la contemplación —interpretación estática de la existencia—, en la mentalidad bíblica la audición prima sobre la visión, y la actitud dinámica, tensional, de escucha, prevalece sobre la especulación contemplativa[28]. Con todo esto tiene mucho que ver el que, según la Biblia, y a diferencia de otras religiones, no es el hombre el que busca a Dios, sino Dios el que busca y alcanza al hombre para que éste pueda finalmente dar con él[29].

En realidad, y como observa Mork[30] siguiendo a J.A.T. Robínson, toda la antropología bíblica se diseña bajo el imperativo de un «prejuicio» teológico; el hombre es descrito de tal forma que todo lo que de él se diga pueda subsumirse en la relación teologal. Más que una psicología «científica» o una antropología neutra, lo que la Biblia nos ofrece es el retrato de un ser cuya única razón suficiente es el ser-para-Dios. Ahora bien, el fundamento radical de este ser-*para* lo constituye el ser-*desde,* la creaturidad. De esta condición creatural del hombre nos informan los textos yahvista y sacerdotal que examinaremos a continuación.

---

(26) GELIN, 87ss.

(27) WOLFF, 116ss.; SCHEFFCZYK, 55.

(28) BOMAN, T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen,* Göttingen 1965.

(29) GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Jesús de Nazaret,* Madrid 1975, 584, citando a Simone Weil.

(30) O.c., 14s.; cf. SCHEFFCZYK, 37.

2. Los relatos de creación del hombre

2.1. El relato yahvista: Gn 2,4b-25

A diferencia de la fuente sacerdotal (P), a la que debemos el primer capitulo del Génesis (la única cosmogonía con que cuenta la Biblia)[31], la fuente yahvista (J), bastante más antigua[32], no contiene, propiamente hablando, un relato de creación del mundo, sino del hombre. Como es sabido, en las más viejas culturas los relatos de creación del hombre preceden a los de creación del mundo; antes de indagar en los enigmas del universo, el ser humano se ha sentido fascinado por los interrogantes que asedian a su propia condición[33]. En nuestro caso, el interés del yahvista no versa tanto sobre el origen del mundo cuanto sobre el origen del mal: ¿cómo explicar la existencia del mal en una realidad procedente y dependiente de un Dios bueno? Para responder a esta cuestión, el autor va a articular su relato en dos partes bien diferenciadas; la primera (c.2) nos presenta a los protagonistas del drama que se desarrollará en la segunda (c.3), y los sitúa en un mundo conscientemente idealizado, en el que todo está en orden y las relaciones reciprocas de sus habitantes discurren en un clima de pacífica familiaridad.

En el texto, tal y como ha llegado hasta nosotros, confluyen relatos que preexistieron separadamente en la tradición oral de Israel[34]; habría habido narraciones independientes de la creación del hombre, de la creación de la mujer y del drama del paraíso. Las suturas entre ellas no siempre están bien conseguidas; por ejemplo, la imposición del veto al árbol de la ciencia le es intimada al hombre antes de ser creada la mujer (2,16-17), pero ésta lo conoce (3,2); así pues, el «hombre» (*haadam*) de los vv.7-17 seria originariamente no un individuo humano del género masculino, sino «el ser humano», la humanidad. Otro indicio de superposición de relatos: mientras que 2,9

(31) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 31ss.

(32) WESTERMANN, *Schopfung*, 102.

(33) WESTERMANN, *ibid.*, 101. Vid. un comentario a esta observación de Westermann en ALBERTZ, R., *Weltschopfung und Menschenschöpfung*, Stutgart 1974, 54ss.

(34) RENCKENS, 169ss., 213ss.; HAAG, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966, 49; RAD, G.von, *El libro del Génesis*, Salamanca 1982², 88s.; WESTERMANN, *Schopfung*, 102ss.; ID., *Génesis*, 258s.

menciona dos árboles en el centro del jardín, 3,3 parece conocer sólo uno, el que desencadenará el drama del pecado[35].

De todos modos, la narración de J en su forma actual presenta una unidad de pensamiento que no debe ser ignorada y que subrayan todos los comentaristas. Según von Rad[36], «Gen 2...no es un amontonamiento de recensiones particulares, sino que pretende ser entendido como un todo que posee un hilo unitario de pensamiento». Westermann advierte que «la narración está concebida como totalidad»[37]. Así, aunque las pericopas del paraíso (vv.8-15) y de la creación de la mujer (vv.18-22) hayan surgido independientemente y, una vez analizadas, parezcan bloques superpuestos a los que se adosa finalmente la narración del c. 3, J consigue para el conjunto una visión unitaria y completa de la creaturidad del hombre.

Crear al hombre, en efecto, no es sólo dar vida a un ser humano (v.7); es también establecer su entorno físico (descripción del paraíso: vv.8ss.), asignarle una tarea como ser activo (v.15), recordarle su responsabilidad frente a Dios (vv.16-17), situarlo en un campo de relaciones con los demás seres (vv.19-20) y, sobre todo, con su tú más próximo, la mujer (vv.21-24). Sólo entonces el hombre está completo; la obra de su creación finaliza y es celebrada con un himno jubiloso que sirve de epílogo triunfal a todo el relato (v.23)[38].

En resumen, el hombre –piensa el yahvista– es hombre cabal en cuanto ser dotado de vida propia, enraizado en la tierra que debe trabajar y cuidar y de la que obtendrá sus medios de subsistencia, abierto obedientemente a la relación de dependencia de Dios, situado ante el resto de los seres vivos como superior y, por último, completado por la relación de igualdad y amor con esa mitad de su yo que es la mujer. En este horizonte de comprensión de lo humano, el paraíso juega un papel esencial: va a ser el quicio sobre el que gire toda la gama de las relaciones interpersonales Dios-hombre, hombre-mujer[39].

---

(35) BARTH, 297.

(36) *El libro...*, 89.

(37) *Génesis*, 259; ID., *Am Anfang...*, 31.

(38) WESTERMANN, *Am Anfang...*, 33; ID., *Schöpfung*, 112ss.; BRIEND, J., «Gn 2-3 et la création du couple humain», en VV.AA., *La création dans l'Orient Ancien*, París 1987, 123-138.

(39) WESTERMANN, *Genesis*, 262.

De este modo el yahvista consigue ahormar en un cuadro unitario los materiales de diversa procedencia que se dan cita en su relato. Logra también dar razón del complejo fenómeno que el hombre es, recogiendo en una visión integradora la pluralidad de sus dimensiones. La «genial contribución» de J[40] estriba, por tanto, en haber dado cima a este proceso de unificación; más aún, en conducir el relato de la creación del hombre hacia el relato del drama de la caída con naturalidad y fluidez. Es en esta subordinación del c.2 al c.3 donde el yahvista ha dejado su más personal impronta; la respuesta al problema que le preocupa está ya disponible: el origen del mal tiene que ver con la responsabilidad personal del ser humano creado por Dios, que, a la vez que procede y depende de su creador, tiene capacidad para afirmarse autónomamente frente a él.

Diversos estudiosos[41] ven además en la narración yahvista un relato acuñado por la idea de la alianza, una especie de parábola de los hechos más salientes de la historia de Israel. Como Dios sacó a los hebreos de Egipto para crearse un pueblo (Ex 6,6-8), crea al hombre sacándolo de la tierra; como Dios conduce a su pueblo del desierto a la tierra que mana leche y miel (Ex 3,7-10), conduce al hombre de la *adamah* o tierra esteparia en que lo habia «formado» (2,7) al jardín de Edén; como Dios da a su pueblo los preceptos del Sinai (Ex 20,1), impone al hombre el precepto de no comer del árbol de la ciencia (2,16-17); como el pueblo prevarica transgrediendo los mandatos sinaíticos (Ex 32,1ss.), el hombre transgredirá el veto concerniente al árbol (c.3).

Finalmente, al igual que las cosmogonías míticas (especialmente el poema babilonio *Enuma Elis*) han prestado a la fuente sacerdotal materiales literarios para su versión del origen del mundo (Gn 1), en la narración yahvista se detectan las huellas de otro gran poema, la epopeya de Gilgamés[42].

Todas estas indicaciones sobre la prehistoria y los antecedentes literarios de nuestro texto imponen una conclusión de importancia: la originalidad de J no radica tanto en el nivel de los componentes bá-

(40) ID., *ibid.*, 264.

(41) ALONSO SCHOEKEL, L., «Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2-3», en *Bibl* (1962), 295-316.

(42) ERRANDONEA, J., *Edén y paraíso*, Madrid 1966 (sobre los paralelos y divergencias entre ambos relatos, *ibid.*, 526-528); LORETZ, O., *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968, 122ss.

sicos, cuanto en su remodelación con vistas a la doctrina teológica que se nos quiere transmitir[43]. El hagiógrafo no está motivado por una curiosidad de orden profano o «científico», sino por una finalidad estrictamente religiosa; al servicio de tal objetivo echa mano de los materiales que le ofrece la cultura de su medio ambiente. Su pretensión no es en absoluto entrar en concurrencia con esa cultura ambiente, elaborando explicaciones alternativas. Quiere, más bien, tender un puente entre la vieja sabiduría popular y su propia visión, que es la visión de un creyente. Por tanto, no es licito recabar de su texto una información sobre los orígenes de la humanidad como la que elaboran las ciencias de la naturaleza[44].

Hasta aquí, hemos tratado de situar el texto yahvista en el marco de preocupaciones y en el contexto cultural de donde ha surgido. Podemos ahora analizar sus momentos más importantes.

• *vv.4b-6.* Según se ha adelantado antes, el relato sobrevuela la cuestión de la creación del mundo sin detenerse en ella; no se sentía aún la necesidad de responder desde la fe a la pregunta cosmológica, que será abordada siglos más tarde por el autor de Gn 1. A nuestro propósito interesa solamente notar hasta qué punto la consideración del mundo está orientada aquí antropocéntricamente: la frase del v.5b («no había hombre que labrara el suelo») hace de la tierra algo que sólo con el trabajo humano empieza a cobrar sentido.

El sujeto agente divino es designado con el nombre compuesto de Yahvé-Elohim, que en Gn aparece únicamente en los cc.2-3; Gn 1 utiliza *Elohim,* y Gn 4 *Yahvé*; el compuesto Yahvé-Elohim es, pues, probablemente, una denominación-puente[45].

• *v.7.* Una vez que el autor nos ha hablado de una tierra a la espera de aquel que ha de darle sentido con su actividad, procede sin más a narrarnos su aparición: «formó Yahvé Dios al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente». La primera reflexión que nos dicta la lectura del verso —un «*locus classicus* de la antropología veterotestamentaria», al decir de von Rad[46]— es que con él se confirma netamente el

(43) WESTERMANN, *Schöpfung,* 169s.

(44) ID., *ibid.,* 170; en lo tocante a Gn 1, consideraciones semejantes se encuentran en RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...,* 31ss.

(45) Así opina WESTERMANN, *Am Anfang,* 32; disiente RENCKENS, 167-169; cf. VON RAD, *El libro...,* 92; BARTH, 250.

(46) *El libro...,* 92.

carácter unitario de la comprensión hebrea del ser humano. Lo que Dios «forma»[47] del polvo no es el cuerpo, sino «el hombre». Lo que Dios «insufla» no es el alma, sino el «aliento» (*neshamah*), vocablo prácticamente sinónimo de *nefes*[48]. El resultado de esta operación en dos tiempos es el «ser viviente» (*nefes hajja*).

Este modo de describir la acción creadora de Dios viene sugerido por un hecho de experiencia[49]: al término de su vida, el hombre exhala el aliento y se convierte en polvo; luego, en cuanto ser vivo, consta de estos dos elementos, polvo y aliento. La popularidad de esta representación está atestiguada por varios pasajes escriturísticos: «todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba (una vez muertos)?» (Qo 3,20-21); Yahvé «sabe de qué estamos plasmados, se acuerda de que somos polvo» (Sal 103,14); «les retiras el soplo y expiran y a su polvo retornan» (Sal 104,29).

Ahora bien, el antropomorfismo de un Dios alfarero, modelando del barro una figura humana y haciéndola vivir al insuflarle el aliento, es tan evidente que hay que preguntarse qué quiere decir J con esta descripción; obviamente, ni él ni los destinatarios de su relato entendían dicha descripción como literalmente válida. Ante todo, es indudable que el yahvista enfatiza deliberadamente la relación nativa que liga al hombre con la tierra: *adam* es de la *adamah* (el mismo parentesco etimológico se recoge en latín: *homo-humus*). Tal relación de origen se trocará, al final de la existencia humana, en una relación de destino: *adam* torna a la *adamah* de la que procedía (Gn 3,19). Y entre esta doble relación, de origen y de destino, la vida del hombre se desplegará en la relación dinámica de su trabajo sobre la *adamah* (vv.5.15). Para el yahvista, por tanto, no ofrece la menor duda el carácter *terreno* del hombre; éste no está en el mundo como en un medio hostil o extraño a su naturaleza; bien al contrario, está ligado a él por una suerte de parentesco, por una afinidad estre-

---

(47) Cf. *DTMAT* I, 1047ss.; el verbo *yasar* designa el trabajo del alfarero; vid., no obstante, WESTERMANN, *Genesis*, 277.

(48) HAAG, E., («Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht», en VV.AA., *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, 31-93) observa que en la perícopa de la creación de los animales (vv. 19-20), que también son formados del polvo, falta este insuflar Dios en ellos el aliento; sólo con el hombre establece el creador una relación personal directa (pp. 35s., 41s.).

(49) RENCKENS, 232ss.; DE FRAINE, J., 42ss.

cha y permanente, predicable del comienzo, del desarrollo y del término de su existencia.

Por otra parte, esta condición terrena del hombre ilustra su nativa e irreparable caducidad. Habiendo sido formado del barro, su complexión adolece de la misma fragilidad que caracteriza a la humilde vasija quebradiza. Y, lo que es más importante aún, su ser está en la misma relación de dependencia respecto del creador que liga la vasija al alfarero que la modeló. *El hombre está en las manos de Dios como el barro en las manos del alfarero;* la idea es frecuente en la Biblia, del Antiguo al Nuevo Testamento: Si 33,13; Jr 18,1-6; Jb 10, 8-9; Sal 103,14; Is 45,9; Rm 9,20; etc.

Así pues, la imagen del Dios alfarero sintetiza felizmente las dos primeras relaciones constitutivas del ser humano: el *abajo* de la tierra y el *arriba* de Dios. Situado entre estos dos polos, el hombre no puede renegar de ninguno de ellos; en cuanto *adam* de la *adamah,* debe fidelidad a la condición mundana en la que está arraigado y, *a la vez,* debe acatamiento al Dios de quien depende absolutamente. En el acogimiento de esa dependencia le va la vida; una vida que, por lo demás, encontrará sus medios de subsistencia y de realización personal en la relación dinámica con el entorno terreno.

• *vv.8-17.* La amplia perícopa del jardín de Edén está redactada con la vista puesta en el c.3. Nos limitaremos aquí a lo que más interesa a nuestro propósito. El v.15 («tomó Yahvé Dios al hombre y lo puso en el jardín de Edén, *para que lo cultivase y cuidase*») retoma el hilo de la narración donde lo había dejado el v.7. Si allí se esbozaba ya la relación del hombre a la tierra, su ingrediente base y su solar nativo, ahora se precisa que esa relación es actuada en el trabajo presagiado en el v.5, donde se nos hablaba de un mundo aún estéril y desnudo, al no contar todavía con el hombre. Al concepto helenista de jardín paradisíaco como lugar de ocio contemplativo (de no-trabajo) sucede el de un «paraíso» que lo es en cuanto espacio de la laboriosidad humana; para el *adam* de la *adamah* nada es más natural que una presencia activa en el mundo. El trabajo físico, tan alejado del ideal humanista griego —según el cual ese tipo de actividad correspondería al siervo, al infra-hombre—, es para la antropología bíblica algo sobreentendido, totalmente exento de toda connotación negativa[50]; el hombre no conduciría una vida humana sin el trabajo.

(50) WESTERMANN, *Schöpfung,* 114-117.

Disfrutar de la tierra y trabajarla son cosas complementarias, no opuestas. La oposición surgirá posteriormente (3,17s.), cuando el pecado perturbe el orden original.

Tras la diversa valoración del trabajo en la tradición griega y en la bíblica laten dos modelos antropológicos bien distintos: el que secciona al hombre en dos mitades, la corporal (inferior e inauténtica) y la espiritual (superior, propiamente humana), y el que, no dividiendo al hombre en dos mitades, no tiene motivos para estimar con prevención su contacto directo con la materia.

Notemos, en fin, que los dos verbos utilizados en el v.15, «cultivar-cuidar»[51], «han de entenderse complementariamente»[52]. Trabajando la tierra, el hombre la cuida, tutela su integridad, cumple el destino para el que ha sido creada por Dios (recuérdese el v.5). Y viceversa: se tiene cuidado de la tierra en la medida en que se la cultiva, no se la deja estéril y sin fruto. Ya el parentesco de *adam* con la *adamah* permite sospechar que, si bien la relación del hombre con el mundo es de superioridad jerárquica (gracias a aquél, éste cobra sentido, recibe su *forma* adecuada), tal superioridad ha de estar impregnada de una premura amorosa. La idea de un dominio despótico del hombre sobre la tierra y de un trabajo humano que, en vez de tutelarla, la exprime y esquilma, es totalmente ajena al sentido de nuestro texto. Añádase además que el entero Antiguo Testamento reitera insistentemente que sólo Dios, y no el hombre, es el único señor legítimo del mundo[53]. Interpretar este encargo divino en el sentido de un señorío arbitrario de la humanidad sobre su entorno natural es falsificar tanto el propio encargo como la condición humana misma, que —según se observó más arriba— le debe a la tierra una solidaridad que se remonta a sus orígenes, y le debe a Dios el reconocimiento de la verdadera soberanía sobre todo lo creado.

Hay, pues, en nuestro texto una especie de sensibilidad ecológica implícita que se alza como instancia crítica de la *hybris* humana en su modo de tratar con la naturaleza. Esta se le confía al hombre; es puesta bajo su tutela como la criatura menor de edad es confiada al tutor, no como una propiedad es entregada al heredero dilapidador. El hombre abusará de la misión recibida cuantas veces separe los dos verbos con que tal misión se formulaba. Si el *trabajo* humano no es

(51) Cf. *DTMAT* II, 247ss.; 1231ss.
(52) WESTERMANN, *Schopfung*, 116.
(53) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 179-181.

cuidado de lo que se trabaja, tampoco será cumplimiento, sino traición, de la orden divina.

La pericopa del paraiso se cierra con la estipulación de otro mandato (vv.16-17). Pero éste afecta ahora no ya a la relación hombre-tierra, sino a la otra relación, la que vige entre el hombre y Dios. El mandato toma la forma de una prohibición. A decir verdad, es una prohibición bien modesta: el hombre puede usar de *todos* los árboles del jardín *excepto uno.* Pero transgredir esta prohibición significará su muerte[54]. Se ha dicho antes que el ser humano está en las manos de Dios como el barro en las manos del alfarero. De él ha recibido la vida, y sólo la conservará en la obediencia a su voluntad. Se trata, pues, de la relación vital por excelencia, en el más estricto sentido del término; únicamente en la comunión con Dios, fuente de la vida, hay vida estable.

De otro lado, imponiéndole este precepto, Dios le descubre al hombre su carácter de ser libre[55], ratifica su índole personal y responsable; Adán está frente a Dios como un *sujeto,* un dador de respuesta, no como un simple *objeto* de su voluntad. El hombre es estructuralmente capaz de desobediencia; luego su obediencia es una manifestación de libertad. La omnipotencia de Dios llega aquí a su culmen; no en el hecho de producir el mundo de la nada, sino en el hecho de crear un ser capaz de negar libremente a su creador.

Emerge así la peculiar dialéctica de una relación de dependencia no alienante, sino liberadora, tan propia de la mentalidad bíblica. El hombre ha surgido a la existencia como el tú al que Dios se dirige, con quien habla y del que espera respuesta. A ninguna otra criatura ha tratado Dios de este modo. El precepto del v.16, a la vez que subraya la absoluta superioridad de Dios sobre el hombre, entroniza a éste por encima del resto de la creación. Que sólo el hombre reciba un precepto de Dios significa, pues, que: a) es inferior a Dios; b) que es *sólo* inferior a Dios y superior a todo lo demás. Su superioridad respecto a la tierra estaba ya reconocida en la consigna del trabajo; la perícopa siguiente la confirmará de manera decisiva, haciéndola valer también sobre el resto de los seres vivos.

(54) Del simbolismo del árbol de la ciencia del bien y del mal se ocupa la teología bíblica del pecado.

(55) BARTH, 282: «lo que el hombre recibe aquí es... el don de la libertad».

Subrayemos la idea que acabamos de formular: la relación de inferioridad respecto a Dios infiere una relación de superioridad respecto a todo lo demás. A la pregunta planteada en nuestros dias[56] sobre si hay alguna forma de dependencia que no sea alienante, o algún tipo de poder que no esclavice, el pensamiento bíblico responde afirmativamente: ni el poder de Dios ni el reconocimiento de la dependencia de Dios son factores opresivos. Yahvé no es Zeus; no es la divinidad caprichosa, despótica y celosa del hombre; es el Dios dador de vida, padre, aliado y amigo del hombre. Adán no es Prometeo; no es el peligroso concurrente de la divinidad, sino su interlocutor, su tú. La relación a Dios es para él la primera, lógica y cronológicamente: durante cierto tiempo, el hombre está solo ante Dios; éste es el único tú con quien puede relacionarse. Lo que significa que Adán está ya constituido en su radical ser persona por esta relación primera y fundante, y que, por tanto, cuando se dirija al resto de las criaturas lo hará ya como tal persona, desde la superioridad de su subjetividad responsable que le ha sido conferida junto con el ser, desde el primer momento de su existencia, por la relación originaria a su creador.

Desde esta perspectiva se evidencia también cómo el rechazo de que Marx hace objeto a la idea de creación, so pretexto de que con ella se instauraría una dependencia lesiva de la autonomía del ser humano[57], pasa de largo ante esta singularidad del modo bíblico de comprender a Dios, al hombre y a la relación Dios-hombre, para malentender esta constelación de realidades al modo pagano.

• *vv.18-20.* «No es bueno que el hombre esté solo»; con esta declaración divina el autor emprende el último tramo de su informe sobre la creación del hombre. Esta, en efecto, todavía no ha concluido. Las dos relaciones —a Dios y al mundo— de las que se nos ha hablado hasta ahora son ciertamente fundamentales, pero no bastan; el hombre solo no está aún completo. En realidad, tampoco es exacto que el hombre esté solo; ya es interlocutor de Dios. Lo que el texto insinúa es que, para ejercer de hecho esta interlocución trascendente, el hombre precisa de un interlocutor inmanente. Para ser efectivamente el tú de Dios, Adán necesita un tú humano, un ser que le sea a la vez semejante y diferente; si fuese sólo semejante, réplica o doble, no sería su complemento; y si fuese sólo diferente, no sería su acom-

(56) HENRI-LÉVI, B., *La barbarie con rostro humano*, Barcelona 1978.
(57) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 130-133.

pañante[58]. Con este ser el hombre puede ya hacer el ensayo de afirmar al otro Ser, también semejante y diferente, que es el tú divino. Por lo demás, y como ya se adelantó al analizar el término *basar,* a la antropología bíblica le es extraña una concepción monádica del ser humano; el hombre es carne junto a carne, precisa de la relación interpersonal creada, amén de la relación al tú divino y a su medio natural. Necesita «una ayuda adecuada».

En este punto, y cuando la lógica del relato parecía postular el abordaje de la creación de la mujer, inesperadamente J nos presenta a Dios creando los animales. Los «lleva ante el hombre» para que éste les imponga nombres (vv.19-20). Mas, al término de este desfile, en el que Adán ha pasado revista a todos los seres vivos y los ha «nombrado», el saldo es decepcionante: en ellos «no encuentra la ayuda adecuada». Este primer ensayo para *completar* al hombre se consuma, pues, con lo que parece un fracaso, una ocasión perdida. ¿Por qué ha dado J al curso de su narración este giro sorprendente?

Ante todo, es imposible no ver aquí una polémica contra la homologación de lo humano y lo animal, presente por ejemplo en el poema de Gilgamés, en el que uno de los protagonistas, Enkidu, ha convivido durante mucho tiempo con los animales. El yahvista quiere dejar claro que el hombre no puede encontrar en ellos su complemento, porque los trasciende. La imposición de nombres es en el antiguo Oriente un acto de dominio[59]; nombrando a los animales, el ser humano manifiesta su superioridad cualitativa respecto del resto de los seres vivos. Es esta ruptura de nivel lo que Adán debe constatar por sí mismo para adquirir así conciencia de su singularidad; los animales no acompañan al hombre, lo sirven; él sigue estando solo e incompleto.

Así las cosas, tanto más inadmisible han de resultar ciertas prácticas paganas de las que tampoco Israel se libró: la zoolatría (2 R 18,4; Ex 32,1-6) es una perversión de la jerarquía natural que J establece; el pecado de bestialidad, frecuente en un pueblo de pastores y contra el que la legislación israelita tuvo que fulminar duros anatemas (Lv 18,23; Dt 27,21; Ex 22,18), es una aberración degradante.

---

(58) BARTH, 311.

(59) RENCKENS, 277; WESTERMANN, *Schöpfung,* 121; VON RAD, *El libro...,* 100s.; BARTH, 313 (los animales son lo que son merced a su relación con el hombre).

La catequesis del yahvista está teniendo en su punto de mira estas dos desviaciones, en las que el pueblo ha incurrido a veces[60].

Ahora queda ya el terreno despejado para que destaque, por un efecto de contraste, la singularidad de la mujer, su no pertenencia al reino animal, constatación insultante en nuestros días, mas no superflua en la cultura donde se emplaza nuestro texto. La mujer, como el hombre, dista cualitativamente de la condición animal. Con ella si que se alcanzará finalmente el objetivo enunciado en el v.18.

• *v.21.* Dios infunde en el hombre «un profundo sopor». No se trata de una suerte de anestesia con vistas a la operación que tendrá lugar a continuación[61]; en la tradición bíblica, el sueño es espacio de revelación; es también el expediente con el que se subraya la gratuidad de la acción divina y su carácter misterioso. Por eso dicha acción no puede tener ni colaboradores ni espectadores humanos. El hombre no participa activamente en la creación de la mujer, no puede darse a sí mismo lo que le falta[62]; debe recibirlo como ha recibido su propia existencia, como un puro regalo divino.

Podria aún ensayarse otra interpretación, más poética, de este sueño del varón que preludia la aparición de la mujer[63]; ésta está hecha de los sueños del hombre; es, en un sentido riguroso, *lo soñado por él.* En cualquier caso, siendo el sueño ámbito privilegiado del misterio, el que ahora nos ocupa sugiere ya el misterio insondable de la relación sexual, parábola del misterio insonsable de la relación teologal, desde Oseas hasta Pablo, pasando por el Cantar de los Cantares.

El texto prosigue; Yahvé extrae una costilla del hombre, pero, antes de cerrar ese costado abierto, «lo rellena con carne». La acción divina no deja herida ni debe producir sensación de vacío[64]; su lógica apunta a todo lo contrario. Pero de nuevo hay que preguntarse por qué describe J de este modo la creación de la mujer, cuál es la clave significativa que se esconde tras esta descripción, ostensiblemente simbólica. El cuarto evangelio, que comenzaba con una transcripción cristológica de Gn 1 (Jn 1), concluye con otra referencia a la historia bíblica de los origenes: la apertura del costado de Cristo, el nuevo

(60) ERRANDONEA, 223-226.

(61) Así lo interpreta todavia la *Biblia Comentada. Pentateuco,* Madrid 1960, 79.

(62) BARTH, 316.

(63) MARÍAS, J., *Antropología metafísica,* Madrid 1970, 191.

(64) BARTH, 318.

Adán (Jn 19,31-36), reproduce y descifra esta primera apertura del costado del hombre. El ser humano logra su consumación en la medida en que se abre y se entrega; alcanza su identidad no cerrándose sobre si, sino dándose. Para que Adán esté finalmente completo, es preciso este abrirse de su ser propio al otro. Y del mismo modo que del costado abierto de Cristo brotó la nueva humanidad (nacida del agua y la sangre, del bautismo y la eucaristía), del costado abierto del primer hombre surgirá «la madre de la humanidad» (Gn 3,20)[65].

Pero acaso esta interpretación de la apertura del costado de Adán rebase el sentido literal y la intención de J. Sí es seguro, en cambio, que esta descripción del origen de la mujer está apuntando a subrayar el fenómeno de experiencia de la atracción mutua entre los dos sexos[66]. El hombre tiende hacia la mujer porque percibe en ella algo suyo, porque se sabe y se siente incompleto sin su «mitad».

• *vv.22-23.* Dios «lleva a la mujer ante el hombre». Este no puede encontrarse casualmente con ella; tiene que *descubrirla,* reconocerla y aceptarla libremente como su tú. Con los animales se ha limitado a nombrarlos, es decir, a comprobar su existencia y a tomar posesión de ellos como su señor, pero no los ha acogido en su ser; más bien ha percibido la distancia que le separaba de ellos, resonando psicológicamente en la persistente sensación de soledad. A la mujer, en cambio, la saludará con un himno de júbilo y acción de gracias: «esta vez si...» (la decepción no se repite ahora); «...hueso de mis huesos y carne de mi carne».

La acogida del hombre es tanto más libre cuanto que ha sido precedida por una ponderación y una repulsa de las otras posibilidades (vv.19-20). El *sí* que ahora se profiere está autentificado como un sí consciente, porque ha seguido a otros *noes* conscientes. Pero este *sí,* a la vez que aprobación de la mujer, es aprobación de la propia humanidad. Reconociendo a ese tú humano, el yo de Adán tiene por primera vez la oportunidad de autoconocerse, acogerse y aprobarse a si mismo. La única forma recta de autoafirmación la efectúa el ser humano cuando afirma a su semejante; no puede ser él mismo o, mejor, no puede ser *yo,* sin asentir al tú.

La intraducible etimología del v.23b («issah del ish» = «varona» del varón) se corresponde de algún modo con la que figura al comien-

(65) ID., 347.
(66) RENCKENS, 282s.; VON RAD, 102.

zo del relato («adam» de la «adamah»), para certificar el vínculo indisoluble que liga al varón y a la mujer, como liga al hombre y a la tierra. Por lo demás, que la mujer haya sido sacada del varón como éste ha sido sacado de la tierra, insinúa que ella es más *humana* que él, es humana desde su mismo origen; el varón es «la tierra» de la mujer.

Si ahora contemplamos retrospectivamente la pericopa, comprenderemos mejor el proceso narrativo planeado por J. A diferencia de los animales, la mujer ha de ser percibida por el hombre como don no aleatorio, sino libremente escogido, como su tú. Para ello el hombre tenia que poder rechazar otras alternativas. Acogiendo a la mujer, el hombre acoge y asume su propia humanidad, distinguiéndola de la animalidad. Ahora está finalmente completo; es *humano* en la comunidad interpersonal, no en la soledad existencial. «Con la creación de la mujer llega a su término la creación del hombre»[67].

• *v.24*. Comentario aquiescente del autor al canto jubiloso de Adán. Este y la mujer son en verdad «una sola carne», comunión de ser en dos personas distintas[68]. Tal complementariedad recíproca es tan importante según J que basta para justificar la relación hombre-mujer sin necesidad de apelar a otra finalidad, como podría ser la procreación.

• *v.25*. Con este verso articula J los cc. 2 y 3, preparando el desencadenamiento del drama. «Estaban desnudos sin avergonzarse»; hombre y mujer están frente a frente, mostrándose tales cuales son, abiertamente, sin ocultarse nada, en total patencia y mutua disponibilidad[69]. Ese es el estatuto originario de la relación hombre-mujer: la desnudez inocente, ni turbadora ni turbada. A la vista de lo que va a seguir, no puede menos de captarse en este comentario de J una nota de nostálgico pesar por el bien ahora perdido.

2.2. El hombre en el relato sacerdotal: Gn 1,26-2,4a

En otro lugar me he ocupado del poema de la creación con que se abre la Biblia[70]; dando por supuesto lo allí consignado sobre el autor, fecha, contexto cultural, proceso redaccional, estilo, doctrina, etc.,

---

(67) WESTERMANN, *Genesis*, 262; cf. ID., *Schöpfung*, 125.

(68) PEREZ PIÑERO, R., *Encuentro personal y Trinidad*, Salamanca 1982, 16.

(69) BARTH, 332.

(70) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 31-49.

podemos ceñirnos ahora a la perícopa con la que concluye el poema, dedicada a la creación del hombre (vv.26ss.).

• *v.26.* La simple lectura del texto nos enfrenta ya con una nota diferencial que rompe la secuencia estereotipada en que se ha ido articulando la relación de las obras creadas. Se trata del inesperado «hagamos». Dos cosas nos sorprenden aquí: ante todo, mientras en el resto del relato (y no menos de siete veces) al «dijo Dios» sucede una orden («haya», «hágase») y la constatación de su cumplimiento («asi fue»), lo que se formula ahora no es una orden, sino el anuncio de un propósito, cuya realización se difiere hasta el verso siguiente. El autor ha querido romper el ritmo regular del texto, para asi llamar la atención sobre lo que se dispone a narrar seguidamente.

El segundo elemento-sorpresa lo constituye la forma plural del verbo[71]. La patrística vio en este plural una alusión al misterio de la Trinidad; el carácter anacrónico de tal interpretación la ha invalidado actualmente[72]. Tampoco es admisible un plural mayestático, inexistente en hebreo y que, de ser aceptable, habría sido utilizado en el resto del poema. Esta última observación descarta también la hipótesis de una concordancia *ad sensum* del verbo con el sujeto *elohim* –que gramaticalmente es un plural.

Queda como única explicación la propuesta por Schmidt[73]: el relato popular que el sacerdotal (P) está usando se representaba al dios principal rodeado de una corte de dioses secundarios; en el Antiguo Testamento abundan los pasajes en los que Yahvé es visualizado de este modo: Gn 3,22; 11,7; Sal 82,1; 89,6-8; 1 R 22,19-20; etc. El «hagamos» sería, pues, un residuo de la tradición mítica, vestigio del antiguo politeísmo, que P conserva como plural deliberativo, toda vez que le sirve para resaltar la importancia de la obra que Dios va a acometer ahora[74].

---

(71) SCHMIDT, W.H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn 1964, 129; WESTERMANN, *Genesis*, 199; BARTH, 204ss.; SCHEFFCZYK, *Der Mensch als Bild Gottes*, XXV.

(72) Con la sola excepción de BARTH, 195: el plural expresaría «la no-soledad de Dios..., la existencia de un *vis à vis* ya en el seno del ser y el ámbito divinos» (cf. *ibid.*, 205, 209); esta interpretación se confirmaría con la que Barth ofrece del concepto «imagen de Dios» (vid. *infra*).

(73) *O.c.*, 129s.

(74) SCHMIDT, 129s.; VON RAD, *El libro...*, 69s.; LORETZ, O., «Der Mensch als Ebenbild Gottes», en *Der Mensch...*, 115-118; WESTERMANN, *Gene-*

«Hagamos al hombre» (*haadam*), prosigue el texto. El sustantivo *adam* significa el ser humano en general, la humanidad, no un personaje singular llamado Adán. El carácter colectivo del término se manifiesta nítidamente en el verbo en plural («dominen») que lo tiene por sujeto, asi como en los vv.27b («*los* creó») y 28 («*los* bendijo»..., «*les* dijo...»).

Pero el centro de gravedad de nuestro verso se alcanza con la doble expresión siguiente: «...a nuestra *imagen,* según nuestra *semejanza*». Dios crea al hombre como imagen/semejanza suya. ¿Qué significa esto?[75] Las interpretaciones han oscilado tradicionalmente entre dos extremos: a) o se localiza el ser imagen en cualidades espirituales tales como la racionalidad, la capacidad para lo sobrenatural (el hombre sería «imagen» de Dios en cuanto puede serle «semejante» por la gracia; así ya Ireneo); b) o se remite a cualidades físico-somáticas (la «imagen» divina consiste en el rostro, la figura erguida...)[76].

Ninguna de estas dos interpretaciones unilaterales es hoy comúnmente admitida; ante todo porque, según se ha visto ya, la antropología veterotestamentaria no conoce una dicotomía entre lo anímico y lo somático; subraya más bien la unidad psicosomática de la condición humana. «El *homo,* no el *anima* o el *animus hominis,* es imagen de Dios»[77].

Más concretamente, atribuir al ser imagen/semejanza una relación con la situación de agraciamiento sobrenatural se revela inexacto si se considera Gn 9,6: también el hombre postdiluviano, que forma parte de una humanidad ya pecadora, sigue siendo «imagen de

---

sis, 199-201, admitiendo que se trata efectivamente de un plural cohortativo, o «pluralis deliberationis», no cree necesario ver su origen en la tradición mítica, a la que el estricto monoteísmo de P no estaria dispuesto a hacer concesiones en este punto. Lo mismo opina DE FRAINE, 33.

(75) WESTERMANN, *Genesis,* 203-214, ofrece una completísima bibliografía al respecto; *vid.* además: ID., *Schöpfung,* 83ss.; SCHMIDT, 134ss.; SCHEFFCZYK, *Der Mensch...,* XXIIIss. (quien señala con acierto que no todas las distintas interpretaciones son necesariamente incompatibles); STAMM, J.J., «Die Imago-Lehre von K. Barth», *ibid.,* 52-60; RENCKENS, 149-162; DION, P.E., «Ressemblance et image de Dieu», en *SDB* 55, 366-403; BEAUCHAMP, P., «Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a», en *La création dans l'Orient Ancien,* 139-182.

(76) GUNKEL, H., *Genesis. Handkommentar zum Alten Testament,* 1910, 112.

(77) SCHMIDT, K.L., «Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament», en *Der Mensch...,* 14; de modo parecido se expresa STAMM, *ibid.,* 66s.

Dios»; tal cualidad, pues, no se pierde por el pecado. En este mismo texto se supone que lo somático —la sangre— pertenece también a la imagen de Dios, que, por tanto, no se circunscribe a dimensiones meramente animicas o de índole no corpórea.

Entre estas dos interpretaciones se abre paso otra, que parte de los antecedentes de la expresión en la historia de las religiones. En las culturas mesopotámicas se encuentra ya la atribución al hombre del ser imagen de Dios. En Egipto, desde el siglo XVI a. de C.[78], el faraón es considerado como el retrato viviente de Dios en la tierra. La función de la imagen es re-presentar (hacer presente) lo imaginado. En cuanto imagen de Dios, el hombre ostenta una función representativa: es el visir de Dios en la creación, su *alter ego;* como tal, le compete una potestad regia sobre el resto de los seres creados, a los que preside y gobierna en nombre y por delegación del creador.

Esta interpretación se confirma en el mismo v.26: «...y dominen en los peces del mar —no es casual que se nombre a éstos en primer lugar; tras ellos están los monstruos marinos, encarnación del caos—, en las aves del cielo...», etc. Gn 5,3[79] señala cómo Set es «imagen/semejanza» de Adán: éste se encuentra «replicado» en el primogénito, que lo representa y lo prolonga. Gn 9,1-6 enfatiza igualmente la función señorial del hombre frente al resto de la creación y en cuanto imagen divina.

En fin, el Salmo 8[80] sanciona definitivamente esta interpretación; aunque es cierto que en él no aparece la expresión «imagen de Dios», si se usa un giro equivalente: «apenas inferior a Elohim lo hiciste». *Elohim* puede entenderse de dos maneras: a) ser divino, dios de segundo rango; b) el Dios único del monoteísmo. Es esta segunda interpretación la preferible: la lógica del salmo no da pie a intercalar entre Dios y el hombre unos seres intermedios; más bien se está afirmando que sólo a Dios debe el hombre sumisión, toda vez que el resto de las criaturas le están sometidas por voluntad de Dios. El «apenas inferior a Dios» se desarrolla a continuación con las ideas del dominio regio que compete al hombre, criatura «coronada de gloria y esplendor», «señor de las obras de tus manos», bajo cuyos pies está todo. El salmo dramatiza además la grandeza del hombre al contraponer la pequeñez humana y la magnitud del cielo y de los astros (vv.4-5); se ex-

---

(78) SCHMIDT, W.H., 137.
(79) ID., 144.
(80) ALBERTZ, 122-126; SCHMIDT, W.H., 140-142.

presa así el sobrecogimiento humano ante la majestad del cosmos, para destacar por contraste la paradójica superioridad del hombre frente a todo lo demás.

Este señorío del hombre sobre el mundo no es aristocrático, como ocurría en Egipto, donde *sólo* el rey es imagen de Dios[81]; su sujeto no es un ser humano singular, sino «adam», la humanidad: todos y cada uno de los hombres, por el hecho de serlo, son «imagen de Dios»[82]. Por ello, dicho señorío se ejercerá sobre lo infrahumano —incluidos los animales—, mas no sobre el hombre mismo. Este queda protegido por un tabú sacro (Gn 9,5-6) que hace de él una magnitud inviolable; todo atentado a la imagen de Dios será vindicado por el propio Dios. De ahí que el papel del rey israelita no sea el del déspota oriental, dueño de vidas y haciendas que dispone caprichosamente de sus súbditos, sino el de «modelo de humanidad»[83], hermano entre hermanos, defensor de los jurídicamente menos protegidos (Sal 72, 2-4.12-14).

Precisamente por tratarse de una potestad regia y vicaria, el señorío humano sobre la creación incluye la tutela de lo enseñoreado[84]. Al hombre se le hace responsable de la buena marcha de la creación, a la que sirve gobernándola, y a sabiendas de que el verdadero señor es Dios, no él. El régimen vegetariano que se establecerá a continuación (vv.29-30) rubrica un modelo de relaciones entre el hombre y el resto de los seres vivos no conflictivas, sino pacíficas y armónicas.

En la interpretación que se acaba de diseñar conviene hoy mayoritariamente la exégesis[85], aunque sobre esta base común pueden apreciarse diferencias de matiz. Así, Westermann, aun admitiendo el carácter regio del concepto, no cree que el hombre sea imagen de Dios en cuanto re-presenta a Dios o es su reproducción a escala terrena. Pues, arguye Westermann[86], «según el sentir del sacerdotal,

---

(81) Vid., sin embargo, MAAS, F., *«adam»*, en *DTAT* I, 91-92: «en Egipto la semejanza divina de todos los hombres aparece antes que la del faraón».

(82) SCHMIDT, W.H., 143; WOLFF, 236s.; MOLTMANN, J., *(Gott in der Schopfung*, München 1985, 225) alude al potencial revolucionario latente en esta «democratización» de la imagen de Dios.

(83) WOLFF, 285s.

(84) WESTERMANN, *Schopfung*, 75-80; ID., *Am Anfang*, 22.

(85) VON RAD, *El libro...*, 71s.; RENCKENS, 154ss.; DE FRAINE, 36-38; GELIN, 27ss.; DE HAES, P., *Die Schopfung als Heilsmysterium*, Mainz 1964, 173-182; WESTERMANN, *Schopfung*, 80-88; etc.

(86) *Schopfung*, 86.

una representación de Dios sólo puede darse en conexión con lo santo; ...Dios aparece en su *kabod*, pero no en el hombre»[87].

Otro punto que divide a la exégesis es el curioso binomio «imagen-semejanza». «Imagen» (*tselem*) denota una representación plástica; el término suele aplicarse a las imágenes talladas de los dioses: Am 5,26; 2 R 11,18; Ez 7,20; 16,17. «Semejanza» (*demut*) designa una imagen abstracta, un parecido menos preciso: Ez 1,5.22.26.28; 2 R 16.10; Is 40,18. Del distinto matiz de ambos términos algunos exegetas[88] deducen que *demut* amortigua a *tselem;* dado que en las culturas semitas la imagen tiende a identificarse con lo imaginado, incluso a desplazarlo, decir del hombre que es *tselem* de Dios seria una expresión demasiado fuerte; de la tendencia a identificar la representación y lo representado surgió la prohibición de imágenes vigentes en Israel (Ex 20,4) y, todavía hoy, en el Islam. La expresión se mitiga con el segundo sustantivo. Otros estudiosos, en cambio, no conceden especial relevancia al binomio, destacando que ambos términos son prácticamente sinónimos[89]; la misma irrelevancia se adjudica también a las dos diversas preposiciones (*be/ke*) usadas con los sustantivos.

Mención aparte merece la interpretación de Barth[90]: la analogía aquí establecida entre Dios y el hombre radica en que éste es el ser capaz de la relación yo-tú. Por eso el v.27 precisa que, en cuanto imagen de Dios, el ser humano fue creado como hombre y mujer. «El hombre, como Dios, no es solitario... La criatura humana no puede ser verdaderamente humana ante Dios y entre sus semejantes sino siendo hombre con relación a la mujer y mujer con relación al hombre». «El hombre es para el hombre lo que Dios es para él», a saber, un tú. «La esencia del ser humano... repite en un ser creado... lo que el Dios único es; no sólo un yo, sino también un tú, y viceversa»[91].

---

(87) Por su parte, VON RAD (*El libro...*, 69s.) opina que lo que P afirma no es que el hombre haya sido hecho a imagen de Dios, sino de los *elohim* («el hombre ha sido creado en forma de elohim»), y cita en apoyo de esta lectura el Sal 8. Ya he expresado mi opinión al respecto.

(88) RENCKENS, 154-156; AUZOU, G., *En un principio Dios creó el mundo*, Estella 1976, 265; SCHEFFCZYK, *Der Mensch...*, XXVI; SCHMIDT, K.L., 33; vid. otros autores en SCHMIDT, W.H., 143, nota 1.

(89) WESTERMANN, *Genesis*, 201; SCHMIDT, W.H., 133, 143.

(90) *O.c.*, 196ss., 205-211.

(91) *Ibid.*, 209.

Recapitulemos lo hasta ahora obtenido. El v.26 no ofrece una definición del hombre; resuelve el enigma-hombre con una descripción de su ser relacional; el ser humano es, primaria y constitutivamente, relación a Dios, «imagen de Dios». Es ésta una relación de depedencia absoluta, puesto que toda imagen recaba su propia consistencia y su razón de ser del original que reproduce. Ahora bien, como ya habia ocurrido en el texto yahvista, esta relación de dependencia absoluta no degrada al hombre; todo lo contrario: constituye el fundamento de su dignidad[92]. Efectivamente, Adán es, en tanto que imagen de Dios, señor de la creación, superior al resto de las criaturas, responsable de su gobierno. Si es cierto que depende de Dios, esa dependencia es justamente lo que le libera de cualquier otra: porque depende de Dios, no depende de nadie ni de nada más, ni siquiera de otro hombre; todo lo demás, salvo sus semejantes, depende de él.

Pero además la categoría *imagen de Dios* incluye una relación recíproca: no es sólo el hombre el que con ella queda referido a Dios; es el propio Dios quien, de esta suerte, se autorremite al hombre. Con otras palabras, la expresión manifiesta que Dios es el tú ineludible de Adán, pero también que, a la inversa, Adán es el tú de Dios; éste ha querido reflejarse en aquél como en un espejo. En última instancia, lo que aqui comienza a insinuarse (que el hombre pueda ser el rostro desvelado de la gloria de Dios) es la encarnación de Dios en el hombre. Esta antropología de la imagen de Dios está apuntando prolépticamente a la cristología.

En suma: situado en la intersección del «arriba» del creador y el «abajo» de la creación, Adán participa, paradójicamente, de la doble condición *inferior-superior;* siendo «casi como Dios», su tú, es a la vez solidario de las criaturas, que en él obtienen su capitalidad. Fuera de la Biblia, el hombre hace dioses a su imagen; en la Biblia Dios hace al hombre a su imagen. Como bien dice von Rad[93], «la fe en Yahvé no ha visto jamás a Dios como antropomorfo; más bien ha visto al hombre como teomorfo». Difícilmente podría encontrarse

---

(92) WESTERMANN *Schöpfung,* 73) observa que, según las tradiciones sumérico-babilónicas, el hombre es creado «para llevar el yugo de los dioses», esto es, como *Lumpenproletariat* o mano de obra barata que ahorre a las divinidades inferiores el trabajo sucio. En P el punto de vista es diametralmente opuesto; no se ha creado un esclavo, sino un señor.

(93) *Théologie de l'Ancien Testament* I, Genève 1963, 131.

una formulación más alta de la dignidad humana[94]; los demás seres vivos son creados «según su especie» (vv.21.24.25); únicamente el hombre es creado «según la imagen de Dios».

● *v.27.* Por primera y única vez, el sacerdotal abandona el seco prosaísmo de su escritura para redactar un breve poema. En este verso llama la atención, amén de su índole ritmada, la triple repetición del verbo *bara.* Utilizado con extrema parsimonia en el resto del poema —sólo en el v.1, que anticipa sintéticamente la teología del entero capítulo, y en el v.21, donde se utiliza polémicamente contra el caos, otrora personificado en los monstruos marinos—, el autor no duda en reiterarlo aquí. Según Schmidt[95], el triple *bara* es la réplica de P, siempre preocupado por la ortodoxia, al «hagamos» del v.26, con sus reminiscencias míticas; si es cierto que el hombre es imagen de Dios, alguien situado en la vecindad de lo divino, no lo es menos que la imagen de Dios es, pura y simplemente, su criatura[96].

Por lo demás, el v.27b recoge la tercera relación constitutiva del ser humano: la relación al tú. El hombre se realiza como tal en la bipolaridad sexual de varón y mujer, que el autor ve ordenada a la procreación (v.28), mientras que el yahvista la había visto ordenada a la mutua complementariedad. Pero aquí esta índole social del ser humano no se restringe, como en Gn 2, a la relación hombre-mujer; ya el carácter colectivo del *adam* del v.26 sugería esa socialidad, pues sólo la comunidad humana, la humanidad en cuanto tal, y no el individuo aislado, puede ejecutar el encargo divino de llenar la tierra y someterla; sólo como ser comunitario realiza Adán su carácter de imagen de Dios.

● *v.28.* La bendición divina es la condición de posibilidad de la fecundidad (cf. v.22). Contra la pretensión idolátrica de disponer autónomamente de la vida, Dios, el Viviente por antonomasia, reivindica en exclusiva su potestad sobre ella[97]. Se revalida el encargo de «someter la tierra» y «dominar» a los seres vivos (no se olvide al res-

(94) La expresión filosófica de esta concepción la ofrece la frase de ZUBIRI, X. (*El hombre y Dios,* Madrid 1984, 327): «el hombre es la manera finita de ser Dios».

(95) *O.c.,* 130s.

(96) AUZOU, 269, sugiere otra explicación; repitiendo *bara* tres veces, P indica que «la aparición del hombre es la grande, la verdadera novedad».

(97) WESTERMANN, *Schöpfung,* 80.

pecto cuanto se ha dicho más arriba sobre el modo de ejercer este dominio).

• *vv.29.30.* El régimen vegetariano que Dios instaura para todos los vivientes es símbolo de la paz universal, y volverá a regir en la edad escatológica (Is 11,6-9; 65, 25; Ez 34,25). La vida no precisa de la muerte para sostenerse. El dominio conferido al hombre sobre el animal no implica un derecho discrecional de vida o muerte; el régimen carnívoro entrará en la creación no por una ordenación divina, sino de la mano de la humanidad pecadora, con la que Dios, por así decir, condesciende (Gn 9,1-6), con la limitación ya conocida de la intangibilidad del hombre, y a reserva de que el *éschaton* recupere el estatuto de la paz paradisíaca para la totalidad de la creación.

Un comentario al resto del poema (vv.31 al 2,4a) pertenece a la teología de la creación[98]. Baste indicar aquí, ante todo, que la fórmula de aprobación que ha ido rubricando cada una de las obras creadas («y vio Dios que estaba bien»: vv.4.10.12.18.21.25) reviste ahora el modo superlativo: v.31 («y vio Dios... que estaba *muy* bien»); sólo con el hombre cobra el obrar de Dios su «record» de bondad; ahora *todo* está excelentemente hecho. Señalemos además (v.31b) que el último día de la semana creadora, el sábado, es el primer día de la existencia humana[99]. Recién venido al ser, Adán se encuentra no con el agobio del trabajo y la obligación, sino con el gozo del descanso, en el ámbito de la celebración festiva de su relación con Dios.

2.3. *Síntesis teológica de los dos relatos*

Pese a sus obvias diferencias formales, hay en los dos relatos de creación del hombre una notable coincidencia en lo tocante a la concepción teológica[100], cuyos puntos más destacados son los siguientes:

a) El hombre es *criatura de Dios;* en cuanto tal, depende absolutamente del creador, como el barro depende del alfarero (J) o como la imagen depende de lo imaginado (P). No se trata, pues, de un ser

(98) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 45s.
(99) BARTH, 228, 243s.
(100) WESTERMANN (*Schöpfung*, 69): «una comparación entre Gn 1,26-31 y Gn 2 muestra que diversas y variadas representaciones, surgidas en distintas épocas y bajo distintas presuposiciones, pueden coexistir como recíprocamente complementarias». De la misma opinión es WOLFF, 145.

que primero existe-en-sí y en un segundo momento empieza a relacionarse con Dios; el comienzo mismo del ser no se da sino como relación a Dios. De otro lado, la creación del hombre es efecto de una peculiar acción divina que termina en el hombre entero, no en una de sus partes o dimensiones.

Esta afirmación antropológica básica no se limita a la humanidad original o al primer hombre; la Biblia la extiende a todos y cada uno de los seres humanos. Allí donde surge una existencia personal humana, vuelve a producirse el milagro de la primera creación.

De ahí que no pocos textos veterotestamentarios describan el origen del enésimo hombre trasponiendo a su caso el *modus operandi* divino en el caso número uno: Jb 10,8-12; Sal 139,13-15 (de notar la oscilación entre las imágenes del Dios alfarero y el Dios tejedor, así como el paralelismo que se establece entre el seno de la madre y el seno de la tierra: el misterio de la generación humana hunde sus raíces en la profundidad del misterio del mundo); 2 M 7,22-23 (la madre declara no saber cómo se formaron sus hijos en sus entrañas; la clave está en el don divino de la vida); Sb 15,11 (incluso los que niegan a Dios le deben la existencia, aunque no lo reconozcan)[101].

b) Esta relación de dependencia se resuelve, paradójicamente, en el fundamento mismo de la superioridad humana sobre el resto de la creación. Adán es la coronación de la obra creativa divina; las demás criaturas son *para* él, con la misma verdad con que él es *para* Dios. Con todo, tal superioridad no significa una supremacía caprichosa o una licencia para abusar arbitrariamente de lo creado. El hombre debe gobernarlo en nombre de su auténtico Señor, ante el que es responsable de su gestión.

Así pues, los dos relatos patrocinan una lectura antropocéntrica del mundo; la realidad creada se organiza articulándose y estructurándose como totalidad con sentido en torno al hombre[102].

c) Junto a la relación a Dios y la relación al mundo, de inferioridad y superioridad respectivamente, el hombre es relación al tú; socialidad como relación de igualdad. Esta tercera relación es descrita antológicamente por J: el propio Dios (el Tú fundante del hombre,

---

(101) WOLFF, 146-149.

(102) SCHMIDT, W.H., 189; los reparos de MOLTMANN (*Gott...*, 45, 204s.) al respecto parecen excesivos.

su relación primera) reconoce que al ser humano no le basta la referencia a él y que, para estar completo, precisa de la referencia intersubjetiva a un tú creado. La unidad generada por dicha relación creada (Gn 2,24) no borra la respectiva singularidad, la posibilita; cada uno llega a ser él mismo en la fusión con el otro. El tú no está ahi para limitar, sino para cumplir al yo: eso es lo que el hombre tiene que aprender en su relación interhumana, para poder luego comprender análogamente su relación al tú divino.

Lejos, pues, de contemplar con recelo a ese otro tú de Adán, es el mismo Dios quien lo crea y se lo propone sin imponérselo; la relación interhumana será asi la mediación ineludible de la relación trascendental; el tú igual al hombre es el trasunto simbólico del Tú supremo.

En P, las mismas ideas se expresan con más sobriedad, pero no con menos eficacia. Es la polaridad varón-mujer lo que realiza acabadamente la esencia hombre-imagen de Dios. Es la comunidad humana la que recibe corporativamente el encargo de regentar la tierra, el sujeto responsable solidariamente de la buena marcha de la creación[103].

d) El hombre aparece en los dos relatos como realidad unitaria. Frente a las antropologías dualistas, cuyo ideal consiste en dividir al hombre para liberarlo del peso de la materia, esta antropología propone una visión integradora de las múltiples dimensiones de lo humano en la unidad de su ser. En tal ser se reconoce, de un lado, el carácter mundanal, terreno, y de otro, la índole subjetiva, personal, capaz de libertad y responsabilidad. Sólo al hombre se dirige Dios como a un tú; sólo de él espera respuesta; sólo a él se le encomienda el cuidado del mundo. En lugar de una estructura dualista del tipo alma-cuerpo, espíritu-materia, lo que aquí se muestra es una estructura dialógica del tipo yo-tú.

e) Ninguno de los dos relatos de creación pretende informar sobre los aspectos científicos del origen del hombre[104]; tanto P como

(103) Sería una forma pueril de concordismo —u oportunismo— ver en los textos analizados una especie de manifiesto *avant la lettre* de dos movimientos que hoy ocupan la vanguardia de las posiciones progresistas: el feminismo y el ecologismo. Pero seria igualmente necio, amén de injusto, pasarse al otro extremo y acusar a los relatos bíblicos de patrocinar el abuso del hombre sobre la naturaleza o sobre la mujer. Y, sin embargo, imputaciones de este tipo no son infrecuentes, tanto entre las feministas como entre los ecologistas.

(104) El libro de DE FRAINE sigue siendo útil a este respecto; también

J emplean los esquemas representativos y los materiales culturales que el momento les ofrece, remodelándolos en función de sus respectivos intereses teológicos. La problemática que la teoría de la evolución planteó a la teología del siglo XIX es extraña a las preocupaciones de estos textos. Querer ver en ellos un reportaje descriptivo del *cómo* y el *cuándo* de la creación del hombre es ignorar su intención. El compilador responsable de la yuxtaposición de ambos relatos no dudó en ofrecérnoslos juntos, pese a las palmarias discrepancias que, en lo tocante al *modo,* se registran entre ellos, y sin hacer el menor intento de limarlas o armonizarlas. Este proceder demuestra que el judío piadoso buscaba en su lectura un contenido doctrinal que va más allá del puro descriptivismo literal.

f) Pero el silencio de los relatos bíblicos sobre la fenomenología del origen del hombre (sobre lo que hoy llamaríamos el proceso de hominización) no es el único. Dichos relatos tampoco se proponen responder a la pregunta ontológica (la que versa sobre la *esencia* del hombre) con una definición[105]. La misma ecuación *hombre-imagen de Dios,* como vimos, no aspira a ser un aserto metafísico acerca de su naturaleza; es más bien una *descripción funcional;* en vez de un discurso sobre el *quid* del *ser-en-sí,* lo que se nos ofrece es una reflexión sobre el *ser-para*[106]. Lo que en estos textos se aproxima más a un planteamiento ontológico es llamativamente modesto: a) el hombre es unidad; b) el hombre, criatura de Dios, es un ser contingente; c) el hombre es un ser relacional.

Por lo demás, esta parquedad ontológica está ampliamente compensada por el énfasis con que se desarrolla la afirmación axiológica: el hombre es el valor más alto de la creación. Su primado axiológico, contenido ya en Gn 2,15.18-20, alcanza expresión memorable en la lapidaria formulación de Gn 1,26. De todo lo cual puede extraerse la conclusión siguiente: para una antropología cristiana, el punto de partida no es la ontología, sino la axiología. «El hombre es el ser supremo para el hombre», decia Marx, prolongando a Feuerbach. «El

---

SCHILLING, 62-67; VV.AA., *Evolución y Biblia,* Barcelona 1965; BOSSHARD, S.N., *Erschafft die Welt sich selbst?,* Freiburg 1987², 144-177.

(105) SCHEFFCZYK, *El hombre actual...,* 37: «Al AT le interesa poco una definición del ser humano desde el punto de vista filosófico».

(106) VON RAD (*El libro...,* 71): «el texto habla menos de *en qué* consiste la semejanza a Dios y más de las *razones* por las que fue conferida. Se habla menos del don y más de la misión» (se refiere a Gn 1,26).

hombre es el ser supremo para el hombre... *y para Dios*», añade la Biblia. Desde este postulado axiológico debería, pues, abordarse la cuestión ontológica, y no a la inversa, en el marco de una cosmovisión cristiana.

g) Sorprende el escaso y tardío eco que los dos relatos han suscitado en el resto del Antiguo Testamento. Aparte las referencias ocasionales de Sb 2,23-24 (con sendas alusiones a Gn 1,26 y a Gn 3), 7,1;9,2-3 (que remite de nuevo a Gn 1,26) y 10,1 (donde se percibe entre líneas Gn 2,7), el texto más significativo es Si 17,1-14[107]. Su interés radica en que nos da una idea de cómo leía el judaismo del siglo II a. de C. los relatos sacerdotal y yahvista. El pasaje entreteje motivos de P y J para lograr una breve síntesis de las ideas de ambos. El v.1 («de la tierra creó el Señor al hombre») se inspira obviamente en Gn 2,7 (cf. Si 33,10.13), mientras que los vv.3-4 («de una fuerza como la suya los revistió, a su imagen los hizo; sobre toda carne impuso su temor...») dependen de Gn 1,26 y Gn 9,2. Peculiar del autor es la flexión que opera en el concepto de «imagen de Dios»; manteniendo su conexión con la idea del dominio humano sobre la creación, insiste sobre todo en las dotes de inteligencia y discernimiento como características de este ser-imagen, por lo demás muy de acuerdo con la índole sapiencial del libro: vv.7-11.

Otro rasgo original se encuentra en el v.8: Dios «presta» su propia mirada al hombre para que éste «vea» la creación con los ojos de aquél, y así perciba en ella «la grandeza de la gloria» divina. El v.12 recupera para la concepción sapiencial la vieja conexión creación-alianza[108]; el hombre ha sido creado para la relación amistosa con Dios en el horizonte de un pacto salvífico de proporciones universales. En fin, el v.14 nos recuerda Gn 9,5-6: el ser humano no puede atentar impunemente contra su prójimo, que es, como él, imagen de Dios.

En todo el texto se está sobreentendiendo por *hombre* la humanidad, el género humano. No se historiza a «Adán» como sujeto singular, sino que se retiene —incluso en las alusiones a Gn 2— el sentido colectivo del término, tal y como se propone en el relato sacerdotal.

(107) DE HAES, P., *Die Schöpfung...*, 218-220; DE FRAINE, 70-87.
(108) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 53-58.

3. La concepción del hombre en el libro de la Sabiduría

Con el libro de la Sabiduría, escrito en griego en torno al año 150 a. de C. por un judío alejandrino, estamos ante una terminología antropológica nueva que plantea la cuestión siguiente: el griego bíblico ¿sigue siendo expresión de las concepciones antropológicas enunciadas en hebreo? ¿O más bien con el nuevo idioma hace su entrada en el canon una nueva antropología, en solución de continuidad con la precedente? ¿Hay entonces, como piensa algún exegeta, no *una* antropología bíblica, sino *dos*[109]? De ser así, ¿hasta qué punto esas dos antropologías son compatibles? Y si no lo fueran, o al menos no completamente, ¿por cuál de las dos se debería optar? Como se ve, la cuestión no es irrelevante; de su resolución pende no sólo la existencia de una imagen bíblica *coherente* del hombre, sino también la respuesta que deba darse a diversos problemas de escatología.

Los términos clave del vocabulario antropológico de Sb son: *soma, psyché, sárx, pneûma. Sárx* aparece muy raramente, y su significado no plantea problemas, al coincidir con el de la voz hebrea *basar,* a la que vierte en la traducción de los LXX. *Pneûma* se emplea veinte veces; aplicado al hombre, se usa de forma intercambiable con *psyché* o como equivalencia del hebreo *ruah,* y no añade nada significativo a lo que luego diremos sobre el término *psyché*[110]. *Sôma* aparece sólo cinco veces (1,4; 2,3; 8,20; 9,15; 18,22); salvo en 8,20 y 9,15 —textos ambos de los que nos ocuparemos después—, «simplemente denota el aspecto físico de la existencia, sin una oposición metafísica al alma»[111].

El problema, pues, se centra en *psyché:* ¿significa este término *el alma* griega, contrapuesta al cuerpo en el marco de una lectura dualista del hombre? ¿O más bien equivale, como en el griego de los LXX, al hebreo *nefes*? En este caso, la antropología de Sb seguiría siendo sustancialmente la común al resto del Antiguo Testamento, con su concepción unitaria típica del ser humano: *carne* animada/*alma* encarnada (indistintamente), y no *cuerpo* más *alma.*

---

(109) GELIN, 21.

(110) TAYLOR, R.J., «The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V», en *EThL* (1966), 72-137; aquí 99-100.

(111) *Ibid.,* 87.

3.1. ¿Una antropología helenizada?

En favor de la primera interpretación (helenización del pensamiento antropológico de Sb) se apuntan los siguientes indicadores:

a) Desde su primera página, Sb utiliza como referencia antropológica la pareja *sôma-psyché* (1,4) o, excepcionalmente, su homóloga *sôma-pneûma* (2,3).

b) El cariz dualista de tal emparejamiento se patentiza en 8, 19-20 y 9,15. En el primer texto, Salomón se precia de «haber recibido en suerte un alma buena», por ser un *país euphyés* (un joven de aspecto exterior agradable). Sin forzar demasiado el alcance del verbo en el sentido de una atribución fatalista o casual del alma, parece como si ésta preexistiera a la constitución del yo. El v.20 aporta una precisión (*mâllon dè*), mas no para corregir la sensación de que la *psyché* preexista, sino en orden a restablecer la subordinación jerárquica del cuerpo respecto al alma. Con lo que se ratifica a la par en el lector la idea de que la *psyché* es idéntica al yo y existe con anterioridad a la constitución del *sôma* al que adviene.

En cuanto a 9,15, «el lenguaje es netamente platónico»[112]. El cuerpo que «agrava» (*barýnei*) el alma y, más aún, el cuerpo como *geôdes skénos* (tienda terrena) son expresiones tópicas de una valoración negativa de la coporeidad, como si ésta supusiera un entorpecimiento de las facultades intelectivas.

c) Está, en fin, la formulación de la inmortalidad *del alma*, de la que se hablaría en 2,22 (las «almas» tendrán un premio), 3,1 (las «almas» de los justos muertos «están en manos de Dios») y 4,14 (la muerte prematura del justo se debe a que «su alma agradó a Dios»). Los términos *athanasía-aphtharsía* (inmortalidad-incorruptibilidad), bastante frecuentes en el libro, se predicarían, según esto, del alma sola, separada del cuerpo. A mayor abundamiento, la creencia en la resurrección, profesada en esta época por Dn y 2 M, está ausente de Sb; ni el verbo *egeíro* ni el sustantivo *anástasis* —ambos términos técnicos para designarla— aparecen en el vocabulario de nuestro libro.

Así pues, en una primera aproximación podría sintetizarse la antropología de Sb en los rasgos siguientes:

—el hombre es un compuesto de alma y cuerpo;

---

(112) LARCHER, C., *Études sur le livre de la Sagesse*, París 1969, 210; cf. TRESMONTANT, C., *Le problème de l'âme*, París 1971, 24; también BOISMARD, M.E., «Nuestra victoria sobre la muerte según la Biblia», en *Conc* 105 (mayo 1975), 260.

—el alma (¿preexistente?) es inmortal, mientras que el cuerpo, corruptible, estorba sus funciones naturales;

—la tensión alma-cuerpo se resuelve con la muerte, que entraña la supervivencia eterna del alma desencarnada y la sanción a la misma según sus méritos o deméritos;

—se desconoce la fe en la resurrección.

Sb aparecería, en suma, como un libro emparentado con las corrientes helenistas del tiempo, digno de figurar junto a Filón, 4 Macabeos, Josefo, etc.[113].

3.2. En pro del carácter unitario de la antropología de Sb

La teoría interpretativa que se acaba de exponer, que gozó hace años del favor de los comentaristas, va siendo hoy abandonada o, al menos, cuidadosamente matizada[114]. Las huellas helenistas en el lenguaje de Sb son demasiado patentes para poder ser escamoteadas; el autor conoció el pensamiento filosófico griego y usó con profusión de su terminología. Pero el problema de fondo consiste en precisar hasta qué punto los empréstitos formales van acompañados de una asimilación conceptual, y en qué medida la influencia de la filosofía griega ha desplazado en el libro los acentos bíblicos.

Es preciso, por consiguiente, someter a un análisis más atento los datos recogidos hasta ahora, completándolos con otros que los clarifiquén y eviten las conclusiones unilaterales. Un buen ejemplo de los errores hermenéuticos a que da lugar la polarización de la exégesis en torno a un texto de Sb lo ofrece la célebre «materia informe» (*amórphe hyle*) de 11,17[115]; si este pasaje no se redimensiona con los vv.23-

---

(113) Defienden esta interpretación: SCHUERER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III, Leipzig 1898, 380ss.; VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, 58s.; 118s.; en nuestros dias, ZIENER, G., *Die theologische Begriffssprache im Buche des Weisheit*, Bonn 1956, 88s.; GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 227; BOISMARD, *a.c.*, 258-261; CAVALLIN, H.C.C., *Life after Death* I, Lund 1974, 126-134 (con matizaciones); GELIN, 18-22; GARCÍA CORDERO, M., «La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento», en *CiTo* (1987), 229; GUERRA, M., *Antropologías y teología*, Pamplona 1976, 288s. (quien prefiere hablar «de dualidad, no de dualismo»).

(114) Vid. en LARCHER, 179-181, bibliografía sobre la historia de la exégesis de Sb; cf. TAYLOR, 84-100, y los trabajos que se citarán a continuación.

(115) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 56s.

26 del mismo capítulo o con las reiteradas aseveraciones sobre Dios creador de todo (1,13-14; 9,1-3.9), se atribuirá al autor la explicación platónica del origen del mundo. El ejemplo muestra hasta qué punto una expresión poco afortunada puede rebasar sus intenciones y hacerle decir lo que ciertamente *no quiere* decir.

En lineas generales, el pretendido platonismo de la antropología del libro es rechazado por numerosos autores. Bückers señala que «la solución platónica al problema cuerpo-alma no se puede verificar en el libro»[116]. Hoffmann admite «numerosas referencias a la filosofía griega», pero declara que el libro «en su estructura de fondo se manifiesta como un escrito judio»[117]. La formación bíblica del autor y su extenso conocimiento de la versión de los LXX ha sido ilustrada por Larcher[118] con argumentos irrefutables.

A este respecto es Grelot quien se muestra más tajante, considerando Sb como la última etapa de un proceso de desarrollo cuyas raíces se localizan en los contenidos revelados del Antiguo Testamento: «a pesar del recurso *ocasional y titubeante* al lenguaje de la antropología griega, el Sabio no introduce en absoluto en la revelación los temas de la filosofía helenista»[119].

Más en concreto, los difíciles textos de 8,19-20 y 9,15 son objeto de una exégesis que trata de paliar su coloración platonizante[120] o los juzga simplemente como un intento fallido de empleo de un lenguaje que no se adapta a las ideas del autor[121]. Respecto a 9,15, no pocos estudiosos ven ahí más una observación psicológica que una especulación ontológica sobre la relación alma-cuerpo[122].

En verdad, atendido el contexto general, es inverosímil la atribución al autor de la creencia en la preexistencia de las almas; el creacionismo de otros pasajes, inspirados por los relatos de los dos primeros capítulos de Gn, es inequívoco: 2,23; 7,1; 9,2; 10,1-2; 15,11; 16,13. Igualmente ajena al autor es la idea de que la situación de en-

---

(116) BUECKERS, H., *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung,* Münster 1938, 141.

(117) HOFFMANN, P., *Die Toten in Christus,* Münster 1966, 84.

(118) *O.c.,* 85-103.

(119) GRELOT, P., *De la mort à la vie éternelle,* Paris 1971, 163; el subrayado es mío.

(120) BUECKERS, 143; TAYLOR, 87ss.

(121) WEBER, J., *Le livre de la Sagesse,* en *La Sainte Bible,* París 1943, 272; SCHUETZ, R., *Les idees eschatologiques du Livre de la Sagesse,* París 1935, 30s.

(122) BUECKERS, 142; LARCHER, 269; cf. *ibid.,* 210; TAYLOR, 92-95.

carnación sea fuente del mal; éste no consiste en la unión alma-cuerpo, sino que deriva de las nocivas influencias del medio ambiente cuando encuentran apoyo en la interioridad concupiscente del hombre: 3,16-19; 4,3-9.11-12. El autor «ni afirma la preexistencia del alma ni considera el alma como una realidad extraña al cuerpo; el pecado no reside para él en la materia o en la adherencia culpable del alma al cuerpo; la salvación no consiste en liberarse del cuerpo...»[123].

¿Podemos ensayar una caracterización más positiva del pensamiento antropológico de Sb? La designación del primer hombre como *gegenós protóplastos* (7,1; cf. 10,1) evoca al Dios alfarero de Gn 2,7. Tanto en Sb 7,1 como en su fuente yahvista no se habla de un «modelado» del *cuerpo;* lo que sale de las manos de Dios es el hombre entero, al que le será infundido el «aliento de vida» para que resulte asi un «ser viviente». Estos tres momentos de la creación del hombre, según la versión que de Gn 2,7 hacen los LXX, son recogidos con sorprendente fidelidad en la triple secuencia de Sb 15,11:

Gn 2,7a: *éplasen ho theós;*	Sb 15,11a: *ton(theón)plásanta*
2,7b: *enephysesen pnoén dsoês*	15,11c: *ton emphysésanta-pneuma dsotikón*
2,7c: *psyché dsósa*	15,11b: *ton empneúsanta psychén*

Las correspondencias verbales son tan palmarias que su alcance no debe ser minimizado. El autor de Sb se alinea aquí con el esquema antropológico del Antiguo Testamento, en el que *alma* no es una parte del hombre concebido como *sôma* más *psyché,* sino un término que denota a *todo el hombre* en cuanto *ser viviente.* Es decir, *alma* aquí es el hebreo *nefes,* no el griego *psyché.* Con razón comenta Taylor: «estos versos jamás podrian haber sido escritos ni por Platón ni por Filón»[124].

A partir de este texto capital es posible determinar con justeza qué significa *psyché* en el libro. Su equivalencia con *nefes* es igualmente clara en 12,6: las *psychaí* indefensas sólo pueden entenderse como «seres vivientes». Lo mismo se diga de 1,11: un «alma» que puede ser matada nada tiene que ver con el alma platónica, inmortal por naturaleza, pero si, en cambio, con la *nefes* hebrea (cf. Ez 18,4,

(123) LARCHER, 267.
(124) *O.c.,* 91,101; vid., sin embargo, GUERRA, 291-293.

que en la versión de los LXX reza: «la *psyché—nefes* en el original hebreo— que peque, morirá»). En 13,17 y 14,5 *psyché* significa inequívocamente *vida*; lo mismo se diga de 14,29 y 16,9. En 3,1 las «almas» de los justos son sustituidas sin transición por «los justos» mismos (3,1b; 3,2; 3,3); en 4,14 se da idéntica alternancia, que avala la equivalencia *psyché-nefes*. La sección que se inicia en 3,10, en paralelo antitético con la anterior, tiene por sujeto no a las *almas* de los impíos, sino pura y simplemente a «los impíos». Asi pues, la traducción correcta de 3,1 seria: «las *vidas* (y no «las almas») de los justos están en manos de Dios»; no se hablaría, por tanto, de una inmortalidad de almas separadas, sino de la garantía que Dios representa para la vida (*nefes*) de los justos, idea ésta muy arraigada en la religiosidad judía desde los llamados salmos místicos[125]. Esta traducción se corrobora en 2,22-23: el premio de «las almas intachables» es la «incorruptibilidad» que el v.23 predica del *hombre*, no del *alma* sola[126].

Señalemos aún otros dos datos: primero, que la muerte no es nunca descrita en el libro como separación de alma y cuerpo, definición clásica en toda antropología dicotómica (*Fedón* 67d: *«chorismós psychês apò sómatos»),* tan implicada en el esquema *sôma-psyché* como extraña a la concepción bíblica[127]. El silencio del autor —que conocía seguramente dicha definición— en este punto es revelador; si, en efecto, pensase al muerto como alma separada, la mención de la separación sería prácticamente inevitable. Pero, si no hay tal mención, parece lógico concluir que su mentalidad se mueve en otra esfera de representaciones de la muerte, la peculiar al Antiguo Testamento. Así lo confirman dos pasajes claramente tributarios de la escatología judía tradicional: 4,10 y 16,13-14. El primero describe el morir del justo como un «ser tomado» por Dios, en clara dependencia de textos como Gn 5,24; Sal 49,16 y 73,24. El segundo habla del difunto como *nefes* avecindada en el *scheol,* de donde sólo el poder de Dios puede rescatarlo para volverlo a la vida.

En segundo lugar, la equivalencia *psyché-nefes* la ha encontrado el autor de Sb consagrada por el uso de los LXX[128], de suerte que, si

(125) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión,* Santander 1986³, 89-94.

(126) GRELOT, 198; BARTH, Chr., *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel,* Stuttgart 1974, 48, nota 48; TAYLOR, 116ss.; MORK, 64s.

(127) DAUTZENBERG, G., *Psyché. Sein Leben bewahren,* München 1966, 28; GRELOT, 51.

(128) DAUTZENBERG, 41; SCHMID, J., «Der Begriff der Seele im Neuen Testament», en (Ratzinger, J.-Fries, H.) *Einsicht und Glaube,* Freiburg 1962, 114.

su antropología sigue siendo básicamente coincidente con la de los libros hebreos, parece lógico concluir que ha dado por buena la traducción de un término (*nefes*) singularmente difícil de verter al griego.

A la vista de cuanto antecede, es lícito concluir que «el examen del uso que el autor hace de *psyché* muestra que es firmemente semita en su concepción del hombre»[129], dado que «en la vasta mayoria de los casos en que es usado (el término *psyché*), corresponde al hebreo *nefes* y remite a la persona viviente concretamente existente»[130]. Con otras palabras: «cuando el autor de Sb escribió acerca de la *psyché*, no se estaba refiriendo al alma platónica, sino al *nefes* que los Setenta tradujeron por *psyché*»[131].

Por lo que toca a la doctrina del libro sobre la inmortalidad, basten las siguientes brevísimas indicaciones[132]. Ante todo, y supuesta la equivalencia *psyché-nefes*, tal inmortalidad no es adjudicable al *alma* como parte espiritual del compuesto humano; el autor predica la *athanasía/aphtharsía* de los justos (jamás de los impíos, de los que, con todo, conoce su supervivencia), mas no en cuanto cualidad natural, sino en cuanto fruto de una vida santa (1,15; 3,4; 4,1; 8,13.17; 15,3; sobre todo el célebre sorites de 6,17-19). Correlativamente, el término «muerte» (*thánatos*) no se aplica jamás al fin de la existencia terrena del justo, sino al destino del impío.

«Vida», «muerte», «inmortalidad» son, pues, en Sb conceptos *teológicos* que hacen referencia a la relación religiosa hombre-Dios, no a la estructura biológica humana ni, menos aún, a una cualidad natural inherente al «alma» (como ocurre en la tesis platónica de la inmortalidad). «El autor ha dado a este concepto (de inmortalidad) una nueva dimensión teológica, en un mundo que se conformaba con sus determinaciones filosóficas»[133]. Lejos, pues, de confirmar la tesis de una antropología helenizada, el uso que Sb hace de la idea de inmortalidad confirma el carácter netamente bíblico de esa antropología[134].

(129) TAYLOR, 101.

(130) *Ibid.*, 85.

(131) MORK, 64; en el mismo sentido, SCHILLING, 56s.; GRELOT, 94, 126, 198; BUECKERS, 143 («llegamos a la conclusión de que la doctrina platónica del alma no se encuentra en el libro»).

(132) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 100-103, donde se toca también la cuestión del silencio de Sb sobre la resurrección.

(133) TAYLOR, 98.

(134) TAYLOR, 72, habla del «acuerdo en los más recientes estudios acerca de la real mentalidad semítica del autor».

El estudio de la antropologia del Antiguo Testamento se cierra, en suma, con la verificación del juicio que se habia avanzado al comienzo de este capítulo; estamos ante un modelo antropológico sorprendentemente estable, habida cuenta de la diferencia de épocas y mentalidades, en el que destaca la comprensión unitaria del ser humano, asi como el carácter decisivo que para él tiene su ser frente a Dios, lo que podríamos llamar su ineludible destino teologal.

No hay razones, pues, para hablar de la coexistencia de dos antropologías en el interior de la revelación veterotestamentaria; no se ha demostrado que Sb contenga una «segunda antropología». Quienes así lo crean deberán asumir la carga de la prueba y —cosa aún más difícil— habrán de solventar la cuestión de su mutua compatibilidad.

II
Imagen de Dios «en Cristo»: La antropología del Nuevo Testamento

Bibliografía: HARDER, G., «Alma», en *DTNT* I, 93-100; MEHL-KOEHNLEIN, H., *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel 1951; MORK, W., *Sentido bíblico del hombre*, Madrid 1970; SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona 1967; SCHELKLE, K. H., *Theologie des Neuen Testaments* I, Düsseldorf 1968 (hay trad. esp.); SEEBASS, H., «Carne», en *DTNT* I, 227-233; SPICQ, C., *Dio e l'uomo secondo il Nuovo Testamento*, Roma 1969; WIBBLING, S., «Cuerpo», en *DTNT* I, 375-380; VV.AA., *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

En ningún otro lugar más claramente que en el estudio de la antropología neotestamentaria se evidencia cuán artificiosa resulta la división académica entre una antropología teológica *fundamental* y una antropología teológica *especial*. Si ya la interpretación del hombre en el Antiguo Testamento era función de la *teo*-logía, en el Nuevo Testamento el discurso antropológico deviene cristología y soteriología. Cristo es, en efecto, para el Nuevo Testamento *ho téleios ánthropos*, el hombre cabal del que Adán (el hombre antonomástico del Antiguo Testamento) era simple esbozo (Rm 5,14).

En consecuencia, el presente capítulo es forzosamente parcial y se ciñe a las cuestiones que más directamente interesan a nuestro objeto. Tras unas consideraciones generales sobre la relación hombre-

Dios, analizaremos la terminología antropológica básica y la categoría «imagen de Dios». Todo ello se hará en los dos bloques neotestamentarios que ofrecen mayor abundancia de materiales: los sinópticos y Pablo.

1. Los sinópticos

1.1. El hombre ante Dios

El dato primero de la antropología veterotestamentaria es el que asigna al hombre la condición de criatura de Dios. Este dato se revalida con vigor en los tres primeros evangelios. El hombre ha recibido de Dios no sólo el ser, sino también la continuidad en la existencia. Asi lo muestra el canto a la providencia de Mt 6,25-34: al afán con que los gentiles tratan de asegurarse los medios necesarios para la subsistencia, Jesús opone la entrega confiada del creyente en las manos de Dios[1].

De ahí ha de surgir una actitud de completa disponibilidad, como la del siervo ante su señor: Mt 13,27s.; 18,23; 24,45ss.; 25,14-30. Siendo radicalmente dependiente de su creador, el hombre ha de observar «el primero de los mandamientos» («amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas»: Mc 12,29-32), convertir el «hágase tu voluntad» (Mt 6,10) en su oración cotidiana y sentirse «siervo inútil» aun después de haber hecho todo lo que podía y debía hacer (Lc 17,10).

Sin embargo, la dialéctica señor-siervo experimenta en la predicación de Jesús una significativa flexión: el señor es padre, el siervo es hijo (Mt 5,16; 6,1.4.6.9.32; 7,11). Hasta qué punto esa paternidad divina es cercana y amistosa, se señala de forma conmovedora en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32). A tal paternidad debe corresponder el hombre con la misma actitud confiada y amorosa del niño para con su padre: «si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3; cf. Mt 19,13-15). Donde falta la vivencia de la paternidad benevolente de Dios, surge en su lugar la premura angustiosa por los bienes de la tierra; ése es el caso de los paganos, es decir, de quienes no saben literalmente cómo es Dios y, por tanto, «se afanan por todas estas cosas» (Mt 6,32).

(1) STECK, O.H., *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978, 177-180; RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Teología de la creación*, Santander 1987², 65ss.; 124ss.

Si el hombre se realiza como tal en la filial apertura a Dios, entonces ha de dar a su existencia una estructura dialogal. Que el ser humano es ante todo un «oyente de la palabra» nos lo habia notificado ya el Antiguo Testamento. Los evangelios confirman este rasgo de la antropología biblica: serán dichosos aquellos hombres que «oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,28), que saben alimentarse «no sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4,4).

Justamente por ser relación a Dios y a su palabra, el hombre es el más alto valor de la creación, el fin no mediatizable y al que todo está subordinado: «el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27; cf. Mt 10,31; 12,12).

1.2. La terminología antropológica

Para el ámbito en el que surgen los escritos del Nuevo Testamento que nos interesan, sigue siendo válida, en líneas generales, la constante antropológica hebrea del hombre-unidad psicosomática. Sobre este extremo no se sabría insistir suficientemente; la mayoría de los especialistas lo subrayan con énfasis[2].

En el momento en que se redactan los sinópticos y las cartas paulinas, la idea de un estado de «desencarnación», como eventual forma de existencia humana, no ha aparecido todavía en el judaismo palestino; lo hará hacia los últimos años del siglo I. Antes de esa fecha, el

(2) SCHELKLE, 107; VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, 118; DAUTZENBERG, G., *Psyché. Sein Leben bewahren*, München 1966, 44: incluso allí donde un judio escribe *psyché* o *pneûma*, tales términos «son pensados con propiedades corporales»; SCHMID, J., «Der Begriff der Seele im Neuen Testament», en RATZINGER, J.-FRIES, H., *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, 116s.: «el judaismo palestino tardio... ha asumido en sus elementos esenciales la visión veterotestamentaria del hombre»; SCHUBERT, K., «Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis frührabbinischen Zeit», en *BiblZeits* (1962), 177, 193: «para la antropologia semitica, ninguna vida es posible sin corporeidad... De ahi que las almas de los muertos en tanto continúan existiendo en el más allá en cuanto que pueden ejercer funciones corporales»; STEMBERGER, G., *Der Leib der Auferstehung*, Roma 1972, 115: «todo ser es necesariamente corporal... No hay un alma independiente del cuerpo. Del alma en nuestro sentido (moderno) no se puede hablar»; CAVALLIN, H.C., *Life after Death* I, Lund 1974, 200: «el énfasis en la inmortalidad del alma, *excluyendo* el cuerpo, no se encuentra en las fuentes palestinas; se encuentra sólo en algunos textos de la diáspora».

término *psyché* connota en las fuentes literarias judias rasgos corporales[3].

Advertimos esto no para prejuzgar nuestra cuestión, sino para cuestionar la hipótesis (posible en principio) de un giro antropológico en el Nuevo Testamento, propiciado por supuestos avances de las concepciones judias de la época hacia una antropología helenista; tales avances no son verificables. Habrán de ser, pues, los propios textos neotestamentarios los que respondan por sí mismos a la cuestión.

El estudio de la antropología de los smópticos cuenta con numerosas monografías[4]. A nuestro objeto interesan, sobre todo, los resultados obtenidos en torno al concepto de *psyché*. Los resumimos concisamente.

a) *Psyché* aparece 37 veces en los sinópticos. De ellas son muy frecuentes los lugares en que la equivalencia *psyché-nefes* es obvia e indiscutible[5]; como ya hemos visto, tal equivalencia está avalada por el uso de los LXX[6]. Es importante al respecto el texto de Mc 8,35 (cf. Mt 16,25; Lc 9,24; Mt 10,39; Lc 17,33), que contiene una célebre sentencia (semejante a la que se encuentra en Jn 12,25): «quien quiera salvar su *psyché* la perderá; pero quien pierda su *psyché* por mi y por el evangelio, la salvará». Aquí no se habla de dos modos de existencia, el terreno del ser humano encarnado y el celeste del alma desencarnada; se habla más bien de una *vida* (*psyché* = *nefes*) contemplada como unidad indivisible, que se logra o se malogra en la medida en que se acepte o se rechace el seguimiento de Jesús, sin que se nos describa más precisamente en qué consiste la *sotería psychês*[7].

---

(3) SCHUBERT, 193: «las almas sobreviven a la muerte en el inframundo no sin propiedades corporales»; SCHWEIZER, E., «Soma», en *TWNT* VII, 1052s.: «para un judío, la representación de un ser incorpóreo es apenas factible o, por lo menos, encierra en sí algo horrendo».

(4) Vid. en REICKE, B., «Body and Soul in the New Testament», en *StTh* 19 (1965), 200-212, bibliografía sobre el tema a partir de 1930. Cf., además, KUEMMEL, W.G., *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zürich 1948; los trabajos ya citados de Dautzenberg y Schmid; SEVENSTER, J.N., «Die Anthropologie des Neuen Testaments», en (VV.AA.) *Anthropologie Religieuse*, Leiden 1955, 166-177; SCHWEIZER, «Pneûma», en *TWNT* VI, 394-453; ID., «Sarx», en *TNT* VII, 98-151; ID., «Psyché», en *TWNT* IX. 635-657.

(5) SPICQ, 206ss.; MORK, 66.

(6) *TWNT* IX, 630s.

(7) DAUTZENBERG, 66; SCHMID, 126; SCHELKLE, 108; SONNEMANS, H., *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung*, Freiburg 1984, 341s.; SCHWEIZER (*TWNT* IX, 640-643) y otros concluyen traduciendo *psyché* por «vida».

El añadido de los vv. siguientes (Mc 8,36s.: «¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su *psyché*? Pues ¿qué puede dar el hombre a cambio de su *psyché*?») es redaccional; ambos *logia* han sido yuxtapuestos por la tradición sinóptica, porque uno y otro tratan de la *psyché*, pero el contexto original era distinto. Mientras que Mc 8,35 y par. inculcan la necesidad de seguir a Jesús, Mc 8, 36-37 (= Mt 16,26) resalta un axioma de la sabiduría popular: la vida es el bien supremo, vale más que los restantes bienes. En todo caso, la sinonimia *psyché-nefes* es puesta al descubierto por la versión de Lc 9,25, donde la *psyché* de Mc y Mt ha sido sustituida –probablemente en atención a los lectores griegos del tercer evangelio– por el pronombre reflexivo[8].

Los dos *logia* citados no suponen, pues, una antítesis alma-cuerpo; la antitesis gira en torno al doble sentido de la palabra «vida» (*psyché*), que puede significar tanto el principio de la existencia terrena, la *vitalidad*, cuanto la salvación, la *vida* en su acepción plenaria, ofrecida a los que creen en Cristo. No es cuestión aquí del valor del alma inmortal, como se entendió a menudo, sino del valor de la obra salvífica de Cristo, único medio de que dispone el hombre para asegurarse la *vida*[9].

El uso veterotestamentario de significar al hombre entero con el término *nefes* se trasluce de nuevo en textos como Mc 10,45, donde Jesús se apropia el destino del Siervo de Yahvé (Is 53,11), consistente en la entrega de la *vida* en favor de «los muchos»[10], y Mt 11,29 (quien toma sobre si el yugo de Jesús encuentra descanso para su *vida*), que es un eco de Jr 6,16. En Mc 3,4 (= Lc 6,9), «*psyché* significa, por sinécdoque, *un hombre, una persona*»[11]. En Lc 12,16-20, *psyché* designa indistintamente el *yo* (v.19) y la *vida* (v.20), remitiéndonos a expresiones hebreas características: la *nefes* «come y bebe» (Qo 3,13) o «es tomada» (Jb 27,8; 31,30)[12]. Mt 26,38 (= Mc 14,34) evoca Sal 42,6, con *nefes* funcionando como pronombre personal. En fin, el co-

(8) DAUTZENBERG, 80-82; SCHMID, 125; SCHWEIZER, en *TWNT* IX, 644.

(9) KUEMMEL, 16-18.

(10) SCHWEIZER, en *TWNT* IX, 636.

(11) DAUTZENBERG, 161.

(12) *Ibid.*, 90; GUNDRY, R.H. (*Soma in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976, 113) disiente de la equivalencia *psyché-nefes* en este pasaje con un curioso razonamiento; vid. *infra* la cuestión complementaria de este cap.

tejo de Lc 21,19 —«con vuestra perseverancia salvaréis *tàs psychàs hymôn*»— y Mc 13,13 —«el que persevere hasta el fin, ése (*oûtos*) se salvará»— confirma de nuevo la equivalencia *psyché-nefes,* dado que *nefes* se usa comúnmente como pronombre personal[13].

Podemos concluir que *psyché,* en el lenguaje de los sinópticos, recubre el significado de la palabra hebrea *nefes,* y no responde al concepto «alma» de una antropología «alma-cuerpo». Traducirlo por «alma» daría lugar a malentendidos; la traducción que propone Dautzenberg es «vida», entendiendo ésta como «vida ligada a un cuerpo», sin restringir ese significado a «la vida terrena»[14].

b) Este sentido es indiscutiblemente válido *por lo menos* para los textos examinados, en los que el término *psyché* se utiliza en sentido absoluto. Quedan, sin embargo, por analizar los lugares en que dicho término es usado como relativo, en la polaridad *sôma-psyché.* ¿Inducirá tal polaridad un cambio de significado para *psyché,* es decir, una evolución hacia la antropología de tipo helenista?

Los textos donde aparecen ambos términos juntos son, en comparación con los que usan *psyché* en sentido absoluto, muy raros; hay tan sólo dos casos, ambos en Mt (y un paralelo en Lc); Mc no conoce esta terminología. Tal constatación podría hacer pensar que Mt y Lc presentan, respecto a Mc, una antropología diferenciada, más evolucionada; ésta es, según veremos, la opinión de algún comentarista de los textos en cuestión. Pero, ya de antemano, hemos de observar que la supervivencia, en Mt y Lc como en Mc, de la clásica concepción veterotestamentaria (*psyché* = *nefes* = ser viviente unitario), antes constatada, no favorece *a priori* esta tesis, a no ser que se admita la coexistencia de esquemas antropológicos diferentes en un mismo autor. En absoluto, no hay por qué rechazar la posibilidad de semejante yuxtaposición; pero, sin duda, es más plausible una interpretación homogénea, si ella está a la vez autorizada por la exégesis.

En Mt 6,25 (= Lc 12,22-23) leemos: «no andéis preocupados por vuestra *psyché,* qué comeréis, ni por vuestro *sôma,* con qué os vestiréis. ¿No vale más la *psyché* que el alimento, y el *sôma* más que el vestido?». Dautzenberg admite, para la primera parte del verso, que *sôma* y *psyché* significan lo mismo, señalan indistintamente al hombre entero; cumplen en suma una mera «función de pronombres refle-

(13) SCHWEIZER, en *TWNT* IX, 647; SPICQ, 207.
(14) DAUTZENBERG, 165s.

xivos». Pero, añade, en la segunda mitad del verso ambos son usados de suerte que está subyacente el concepto de «cuerpo» en cuanto contradistinto de «alma»[15].

Contra Dautzenberg puede objetarse con Schmid que *psyché* conserva en todo el *logion* una clara referencia a «la vida física», puesto que es relacionada directamente con los alimentos[16]. Sería extraño, además, que el mismo término recibiera en la misma frase dos sentidos distintos. En fin, que *sôma* y *psyché* signifiquen lo mismo a lo largo de todo el verso, es decir, ocupen el lugar de «pronombres», como indicaba Dautzenberg para su primera parte, lo confirma el v.31 de Mt (= Lc 12,29), donde los verbos «comer», «vestir», que antes se habían repartido entre *psyché* y *sôma* respectivamente, tienen por único sujeto el pronombre de primera persona. Es decir, el hombre entero es quien está en causa, tanto para alimentarse como para vestirse; «*alma* y *cuerpo* son aquí sólo dos aspectos de la persona biológica», uno de los cuales (el *alma*) es la dimensión interior, que necesita comer para vivir, y el otro (el *cuerpo*) la dimensión exterior, que precisa cubrirse con el vestido[17].

c) El texto que presenta más dificultades a la interpretación que venimos proponiendo es Mt 10,28 (= Lc 12,4-5): «no temáis a los que matan el *sôma,* pero no pueden matar la *psyché;* temed más bien a Aquel que puede llevar a la perdición *psyché* y *sôma* en la gehenna».

El *logion* parece reconocer al hombre la facultad de «matar el cuerpo», facultad que le es denegada, en cambio, respecto al alma; sólo Dios puede «perder alma y cuerpo». Varios exegetas[18] ven aquí un síntoma de que el pensamiento antropológico empieza a helenizarse; el alma inmortal, inasequible a la acción de los asesinos, continuaría viviendo una vez muerto el cuerpo. Reicke opina que el texto presupone la idea del alma separada del cuerpo por la muerte, pero aña-

(15) DAUTZENBERG, 92-94; cf. análogamente GUNDRY, 25.

(16) *A.c.,* 125.

(17) REICKE, 204.

(18) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1055 (su posición aparece más matizada, y menos favorable a ver aquí una concepción dicotómica, en su articulo «Psyché», en *TWNT* IX, 645-646); SCHILLING, O., *Geist und Materie in biblischer Sicht,* Stuttgart 1967, 59; MORK, 68; SCHELKLE, 108; SPICQ, 208, nota 115; GUNDRY, 114s.; GUERRA, M., *Antropologías y teología,* Pamplona 1976, 277, nota 76.

de que el significado de *psyché* es, en este caso, «más bien vago» y, por supuesto, nada tiene que ver con las teorías de Platón o Filón[19].

La postura de Dautzenberg es aún más cauta; el texto opone el temor a Dios («el que puede perder alma y cuerpo en la gehenna») y el temor a los perseguidores (que sólo pueden «matar el cuerpo»); no se está argumentando «a partir de la naturaleza del cuerpo y del alma», sino sobre la base del poder ilimitado de Dios «y desde una perspectiva escatológica»[20]. Por tanto, se forzaría el texto si se pretendiese deducir de él indicaciones sobre la constitución ontológica del hombre.

En todo caso, la segunda parte del verso, que contempla al hombre de la existencia postmortal como «psyché y sôma», obliga a descartar la idea de que el v.28a se haya escrito pensando en un alma separada que sobreviva a la muerte del cuerpo.

d) Llegados a este punto, se hace necesario preguntarse qué puede significar *sôma* exactamente. Mt es el autor del Nuevo Testamento que, a excepción de Pablo, emplea más veces (catorce) el término; le siguen Lc (trece veces) y, ya a distancia, Mc (cuatro), Jn (seis), Hb y St (cinco)[21]. En varios pasajes de Mt *sôma* designa al hombre entero. Asi en 6,22-23, donde se pasa sin transición de *soma* –vv.22.23a– al pronombre personal –v.23b–[22]. En 27,52-53 los «cuerpos de los santos» del v.52 son «los santos» del v.53, conjeturables tras el participio masculino –no neutro– *exelthontes*. En 5,29-30, la expresión «todo tu cuerpo» (*hólon tò soma soû*) equivale, según el paralelo de 18,8.9, al hombre entero[23].

En cuanto al uso de *soma* en el relato de la última cena (Mt 26,26), Schweizer estima que «denota originariamente y ante todo el yo, la persona de Jesús»[24]; se habría elegido este vocablo, y no *sarx* (que aparece en el discurso eucarístico de Jn 6,48ss.), porque *sôma* «designa a menudo al hombre en trance de morir»[25].

---

(19) REICKE, 208; la misma precisión en SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1055, nota 362.

(20) *O.c.*, 146-148.

(21) MORISSETTE, R., «L'expression SOMA en 1 Cor 15 et dans la littérature paulinienne», en *RScPhTh* (1972), 223-239, p. 234, nota 38.

(22) SPICQ, 223 y nota 172.

(23) REICKE, 205.

(24) *TWNT* VII, 1056.

(25) GUNDRY, 25, disiente de esta interpretación.

Este significado de *sôma* como denotativo del hombre entero asumiría el uso prevalente que del término hacen los LXX: «*sôma* (en los LXX) denota al hombre en su aspecto global... (Con *sôma*) siempre se designa al hombre como totalidad»; en este empleo «está ausente el uso griego para denotar los cuerpos inorgánicos... y falta también la comprensión de *sôma* como organismo cerrado en si mismo... *Sôma* designa al hombre en cuanto totalidad»[26].

e) Asi pues, y volviendo a Mt 10,28, podríamos parafrasear la sentencia evangélica de la forma siguiente: el poder humano sólo es capaz de privar al hombre de su existencia terrena, de su ser temporal y mundano (*sôma*), pero no puede quitarle la *vida* (*psyché*); en cambio, el poder de Dios abarca a la persona hasta sus últimas consecuencias; puede quitar al hombre la *vida* enviándolo a la gehenna o muerte eterna[27].

Esta interpretación, en la que *psyché* y *sôma* remitirían indistintamente al hombre entero, y no a dos componentes diversos, se confirma si se atiende al paralelo de Lc 12,4-5[28]. Efectivamente, el texto lucano deja caer el binomio *psyché-sôma*, reteniendo la expresión «matar el *sôma*» y omitiendo la expresión paralela «matar la *psyché*»[29], seguramente porque a los destinatarios de este evangelio, que entenderían por *psyché* el concepto helénico de *alma*, les seria sumamente difícil captar la idea original de la sentencia, al resultarles incomprensible el giro «matar el alma»[30].

---

(26) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1043, 1045; vid., sin embargo, GUNDRY, 16-23.

(27) Asi interpretan el *logion* KUEMMEL, 17; SCHMID, 129; ID., *El evangelio según San Mateo*, Barcelona 1967, 265s.; LÉON-DUFOUR, X., *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 38s.; SEVENSTER, 176s.; HAAG, E., «Seele und Unsterblichkeit», en (VV.AA.) *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, 59; CULLMANN, O., *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel 1959, 48, nota 1. Para la entera problemática del texto, cf. MARSHALL, J. H., «Uncomfortable Words. VI: 'Fear him who can destroy both soul and body in Hell' (Mt 10,28)», en *Expository Times* (1970), 276-280.

(28) MANSON, T.W., *The Sayings of Jesus* (London 1971, 106) cree que la versión de Lc seria la original; la opinión contraria, favorable a la primacía de Mt, es la común; cf. DAUTZENBERG, 138; SCHMID, 128.

(29) En 9,25 ya Lc habia remodelado la expresión de Mc 8,36, «perder la *psyché*»; SCHWEIZER, en *TWNT* IX, 646.

(30) El mismo GUNDRY (114, nota 3) se ve obligado a reconocer que la versión lucana mitiga notablemente la supuesta dualidad alma-cuerpo que Mt habria formulado.

Recapitulemos: el examen del material sinóptico ha revalidado las advertencias hechas al comienzo de este apartado. No hemos descubierto ningún texto donde aparezca inequívocamente el esquema *sôma-psyché* en su acepción griega —componentes distintos del hombre entero. En los contados lugares que utilizan a la vez los dos términos, éstos revisten un significado diverso del que le otorga el esquema dicotómico helenista. Cuando *psyché* se emplea en solitario, tras el término reconocemos fácilmente el hebreo *nefes*. Algo semejante ocurre con *sôma* usado aisladamente, que evoca el significado de *basar,* al que traduce corrientemente en la versión de los LXX.

2. Los escritos paulinos

2.1. La terminología

Pablo no ha elaborado, como es obvio, una antropología sistemática[31]; le interesa únicamente la dimensión teologal del ser humano. En este punto coincide la generalidad de sus comentaristas[32], así como en señalar que es la imagen veterotestamentaria de hombre lo que suministra al apóstol la base de su propia visión antropológica: «el concepto paulino de hombre —salvo matices particulares— es fundamentalmente el del Antiguo Testamento»[33]. El examen de la terminología paulina confirma este aserto.

a) El término *psyché* es «relativamente raro en Pablo»[34] y no juega en él «ningún papel importante»[35]. La continuidad con el Antiguo Testamento se manifiesta en la expresión *pása psyché,* que traduce literalmente al hebreo *kol nefes,* con el significado de «ser vivo» o, más concretamente, «ser humano»: Rm 2,9; 13,1. La equivalencia *psyché-nefes* se impone, por lo demás, en el uso paulino sin excepcio-

---

(31) Además de los trabajos ya citados, vid. BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1965[5], 193-238 (hay trad. esp.); CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament,* Genève 1969, 186-195; STACEY, W.D., *The Pauline View of Man,* London 1956.

(32) BULTMANN, 193; CONZELMANN, 186s.; MEHL-KOEHNLEIN, 5s.

(33) SPICQ, 228; cf. ROBINSON, J.A.T., *Le corps. Étude sur la théologie de saint Paul,* Lyon 1966, 231: «en su antropología, Pablo es fundamentalmente lo que él mismo dice ser: un hebreo, hijo de hebreos».

(34) BULTMANN, 204; según HARDER, 97, aparece en él sólo once veces, contra las treinta y siete de los sinópticos.

(35) CONZELMANN, 191; cf. SCHWEIZER, en *TWNT* IX, 647.

nes; *psyché* significa, como *nefes*, la fuerza vital propia de cada ser, el mismo ser y, en fin, el hombre o el pronombre personal. Rm 11,3 y 1 Co 15,45 citan respectivamente a 1 R 19,10 y a Gn 2,7; en Rm 16,4, 1 Ts 2,8 y Flp 2,30, la ecuación *psyché* = *vida* es palmaria; en 2 Co 12,15, el «vuestras almas» está evidentemente por el pronombre «vosotros».

Sólo una vez aparece *psyché* junto a *sòma*, en 1 Ts 5,23: «que todo vuestro ser, el espíritu (*pneûma*), el alma (*psyché*) y el cuerpo (*sòma*) se conserve sin mancha...». Esta enumeración del *pneûma*, la *psyché* y el *sòma* no pretende sugerir una concepción tricotómica del hombre, como si éste se compusiera de tres elementos diversos; es un modo típicamente hebreo de designar a la persona en la totalidad de sus dimensiones. Expresiones parecidas aparecen en Dt 6,5 («amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza»; cf. Mc 12,29-32); Sal 16,9-10 (en Dios descansan «el corazón», «las entrañas», «la carne», «el alma» del israelita piadoso); etc.[36].

Falta, pues, en Pablo «la contraposición dualista alma-cuerpo»[37]. Más aún; Stacey[38] y Schweizer[39] han observado que resulta llamativo el que Pablo omita el vocablo *psyché* en pasajes donde, si la suya fuera una antropología de cuño helenista, su uso se revelaría ineludible; tal es el caso, por ejemplo, de 2 Co 5,1-5 y Flp 1,21-23, donde se trata del destino inmediatamente subsiguiente a la muerte del propio Pablo. En 1 Co 15,29-32, el apóstol formula taxativamente la alternativa «o muerte o resurrección» y silencia por completo la tercera vía que podía representar la idea griega de la inmortalidad del alma. Ni siquiera más adelante, en los vv.35-49, cuando habla de la dialéctica continuidad-ruptura entre el hombre de la existencia temporal y el de la existencia resucitada, se menciona la *psyché*. Ciertamente, en ninguno de estos casos puede tratarse de un olvido casual; más bien

---

(36) CONZELMANN, 187: «los tres conceptos no son definidos, sino ingenuamente acumulados»; cf. SPICQ, 239: en este texto, «el apóstol no ha querido ciertamente dar una enumeración de los elementos constitutivos del hombre», sino señalar funciones o dimensiones del dinamismo humano; análogamente, ROBINSON, 46.

(37) BULTMANN, 204; MEHL-KOEHNLEIN, 22: «psyché no es opuesto jamás a soma, como en la filosofía griega». El mismo GUNDRY está de acuerdo con esta constatación, *o.c.*, 84.

(38) *O.c.*, 125-127.

(39) *TWNT* IX, 647, nota 189.

hay que pensar que aquí se está reflejando una posición deliberada, según la cual la voz *psyché* no desempeña ningún papel en la concepción paulina de la relación entre la vida presente y la futura[40].

b) El término *pneûma* reviste en Pablo diversos significados, de acuerdo nuevamente con la polivalencia del hebreo *ruah*. Ante todo, y al igual que en el Antiguo Testamento, donde *nefes* y *ruah* son frecuentemente equivalentes, «Pablo puede usar *pneûma* en un sentido análogo a *psyché*»[41]: asi, en 1 Co 16,18 *pneûma* está por el pronombre personal, como en 2 Co 2,13 (compárese el «mi *pneûma* no tuvo punto de reposo» con la expresión sinónima de 2 Co 7,5: «no tuvo sosiego nuestra *sarx*»; en ambos textos, tanto *pneûma* como *sarx* son reducibles al pronombre personal). Lo mismo se diga del empleo de *pneûma* en las salutaciones finales de Ga 6,18 y Flp 4,23: «que la gracia... sea con vuestro *pneûma*», esto es, con *vosotros*.

En un solo texto aparecen opuestos *soma* y *pneûma*: «yo..., ausente en cuanto al cuerpo, presente en cuanto al espiritu...» (1 Co 5,3)[42]. El sentido es claro: aunque *físicamente* ausente, Pablo se hace intencionalmente *presente* para juzgar al miembro prevaricador de la comunidad[43]. Esa presencia intencional equivale a la presencia personal del apóstol: «reunidos vosotros y mi *pneûma* (= y yo)...» (v.4)[44].

Como ya ocurre con *ruah*, *pneûma* puede también denotar el espiritu comunicado por Dios, el don gracioso (el carisma) con que Dios distingue al hombre abierto al diálogo con él: «a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu... Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el espíritu que viene de Dios» (1 Co 2,10.12).

c) De esta última acepción de *pneûma* Pablo va a hacer un uso particularmente relevante en la típica contraposición *sarx-pneûma*. La voz *sarx* (carne) significa ante todo, y como el hebreo *basar* (al que traduce comúnmente en los LXX), la naturaleza humana, el hombre en su condición nativa, la esfera de lo constitutivamente débil y caducable: Rm 6,19 («hablo en términos humanos a causa de la debilidad de vuestra carne»); cf. Rm 1,3; 4,1; 9,3; 1 Co 10,18; Ga

---

(40) HAAG, 59: «Pablo... nunca usa el concepto *(psyché)* en el sentido de la comprensión helenista de la inmortalidad».
(41) BULTMANN, 206.
(42) CAMBIER, J., «La chair et l'esprit en 1 Cor V,5», en *NTSt* 15 (1969), 221-232.
(43) BULTMANN, 209.
(44) Cf. otra interpretación en GUNDRY, 141ss.

4,23.29, donde la fórmula «según la carne» (*katá sárka*), lejos de ostentar el sentido peyorativo al que luego nos referiremos, alude a la descendencia biológica y a la consiguiente solidaridad con un grupo humano.

La equivalencia *sarx-basar* se manifiesta en la expresión *pása sárx,* que traduce el giro hebreo *kol basar* y es paralela a la expresión antes citada *pása psyché* (= *kol nefes*): 1 Co 1,29; Rm 3,20; Ga 2,16. En Rm 7,18 es el mismo texto el que estipula la sinonimia entre *sarx* y el pronombre personal: «nada bueno habita en mi, esto es, *én tê sarkí moû*». Sinonimia que se reitera en el pasaje antes aducido de 2 Co 7,5: «no tuvo sosiego nuestra carne».

Pero Pablo va a imprimir al vocablo un sesgo peculiar que acentúa la idea de debilidad inherente a la «carne» ya presente en *basar,* flexionándola hacia la idea de debilidad *moral*; el hombre en cuanto carne es el ser proclive al pecado o emplazado en su esfera de influencia[45]: Rm 7,18 («nada bueno habita... en mi carne»); 7,25 («soy yo mismo quien... con la carne sirve a la ley del pecado»); Rm 8,6 («las tendencias de la carne son muerte»); etc. En esta linea se sitúan la oposición paulina entre la carne y el espiritu (*sarx-pneûma*), ampliamente desarrollada en pasajes como Rm 8,5-11 y Ga 5,16-24, y el uso técnico de la expresión *katá sárka* («según la carne») regida por un verbo[46], como antinómica de la expresión paralela *katà pneûma.*

El doble uso paulino de *sarx*, como designación de la condición natural (religiosamente neutra) del hombre o como denotación de su condición pecadora, se evidencia en la distinción entre las expresiones *en sarkí* («en la carne») y *katá sárka* («según la carne»): «aunque vivimos *en* la carne, no combatimos *según* la carne» (2 Co 10,3); la vida «en la carne» es la existencia perecedera propia de la contextura humana (Ga 2,20: «la vida que vivo en la carne...»; Flp 1,22: «si el vivir en la carne significa un trabajo fecundo...»), pero no necesariamente pecadora.

Este doble uso de *sarx* manifiesta que en la conexión carne-pecado no hay que ver un dualismo metafisico o antropológico del tipo materia-espíritu o cuerpo-alma, sino la tensión —ya conocida por el

(45) SAND, A., *Der Begriff 'Fleisch' in den paulinischen Hauptbriefen,* Regensburg 1967; SPICQ, 257s.; MEHL-KOEHNLEIN, 12-17; BULTMANN, 237-246; SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 131ss.

(46) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 130s.

Antiguo Testamento— entre *la carne,* lo que procede del hombre y le es connatural, y *el espíritu,* lo que procede de Dios o la dimensión trascendente del ser humano.

En cualquier caso, y contrariamente a la concepción gnóstico-mítica, la *sarx* no es una potencia extraña al hombre y que le adviene desde fuera, sino que pertenece al hombre mismo, se identifica con el hombre en sí pretendidamente autosuficiente. La carne no es mala por sí misma; *deviene* mala en la medida en que el ser humano decide construir autónomamente sobre ella su existencia. Pues es entonces cuando emerge la radical insuficiencia de la criatura para *vivir* recta y plenamente al margen de su creador. La existencia *carnal* o *según la carne* es existencia pecadora en cuanto que niega la relación constitutiva del hombre a Dios, y de este modo frustra su destino.

Cuán ajena resulte a Pablo en esta comprensión de *lo carnal* el esquema dicotómico del tipo cuerpo-alma, se pone de manifiesto en el hecho de que el apóstol use como sinónimos los adjetivos «carnal» (*sarkikós*) y «anímico» (*psychikós*) en 1 Co 2,14; 3,1; 15,44; *psychikós* es opuesto, no a lo *corpóreo* o *carnal,* sino a lo *espiritual,* es decir, a lo derivado de la esfera del Espíritu divino[47]. El hombre psíquico, como el hombre carnal, es aquel que, privado de la relación vivificante con Dios y su Espíritu, conduce una existencia «animal», esto es, sólo dinamizada por sus fuerzas y recursos naturales, meramente terrenos y, en cuanto tales, limitados.

d) Queda por examinar la voz *sóma.* Menos frecuente en Pablo que *sarx,* reviste, con todo, una gran importancia, y es además el término cuyo significado preciso suscita mayor discusión entre los exegetas[48].

En lo que conviene casi unánimemente la exégesis actual (con la excepción de Gundry) es en que *sóma* designa, por de pronto, al hombre entero: «por *sôma* puede ser denotado el hombre, *la persona como totalidad»*[49]; «el *soma* es la persona entera»[50]; «para Pablo el *sôma* no designa sólo una parte del hombre, sino el hombre visto desde un cierto aspecto»[51]; «la frecuente traducción del *sôma* paulino por

(47) MEHL-KOEHNLEIN, 22; CONZELMANN, 191s.; SPICQ, 241.

(48) A los trabajos ya citados hay que añadir: KAESEMANN, E., *Leib und Leib Christi,* Tübingen 1933.

(49) BULTMANN, 196.

(50) ROBINSON, 48, 52, nota 32: «...*sarx* y *sôma*... Cada uno de esos términos representa al hombre entero».

(51) CONZELMANN, 189.

persona, personalidad, o incluso *individualidad,* se justifica por el hecho de que la palabra mienta siempre al hombre entero, no a una parte»[52]. Se ha hecho proverbial la frase de Bultmann al respecto: «el hombre no *tiene* un sòma, sino que *es* sôma»[53].

Supuesto este significado fundamental, es de esperar que *sòma* equivalga frecuentemente al pronombre personal: Rm 12,1-2 comparado con Rm 6,13 («vuestros cuerpos»-«vosotros»); 1 Co 7,4-5 (el «no disponer del *cuerpo*» es «no negarse *el uno al otro*»). Es importante el texto de 1 Co 6,13-20, con la oscilación «cuerpo»-«nosotros» de los vv.13-14, y la expresión «*vuestros cuerpos* son miembros de Cristo» (v. 15), que, comparada con 1 Co 12,27 («*vosotros* sois el cuerpo de Cristo») y Rm 12,5 («*nosotros*... no formamos más que un solo cuerpo»), corrobora la sinonimia cuerpo-pronombre personal; de notar asimismo la equivalencia «un solo cuerpo»-«una sola carne» en el v.16; la función de *sòma* como pronombre reflexivo en el v.18 («el que fornica peca contra su propio cuerpo», a saber, contra sí mismo); en fin, la expresión «*vuestro cuerpo* es santuario del Espíritu Santo» del v.19, que en 1 Co 3,16-17 aparece así: «¿no sabéis que (vosotros) sois santuario de Dios y que el Espíritu de Dios habita en *vosotros*?... *Vosotros* sois ese santuario».

La alternancia *sôma-sarx* del v.16 vuelve a aparecer en 1 Co 15,39-50. *Soma* puede, pues, equivaler a *sarx* en su sentido neutro (no peyorativo), lo que confirma de nuevo su carácter de designación del hombre entero, y no de una parte del hombre. Todavía más; en el pasaje de 1 Co 15,39ss. quizá lo más importante sea que es justamente el *sòma* lo que garantiza la continuidad del mismo yo en la existencia terrena y la existencia resucitada: «se siembra un *cuerpo* natural, resucita un *cuerpo* espiritual». Según el esquema antropológico alma-cuerpo, seria el alma, no el cuerpo, la realidad puente entre las dos formas de existencia.

Conforme a ese significado fundamental (*sòma* = el hombre entero) habría que entender el término también en 2 Co 5,6-10, pese a la opinión contraria de Bultmann[54]. Si, en efecto, se interpreta el *soma* de los vv.6,8 y 9 como el cuerpo *físico,* la parte material del compues-

---

(52) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1063; cf. MORISSETTE, 230: «la designación de la persona entera mediante el término *soma* es característica de Pablo en los escritos del Nuevo Testamento».

(53) *O.c.,* 195; de ella se hacen eco MEHL-KOEHNLEIN, 10; STACEY, 182; CONZELMANN, 189; ROBINSON, 47; WIBBLING, 377; etc.

(54) *O.c.,* 202: «aqui Pablo se aproxima mucho al dualismo helenista-gnóstico».

to humano, resulta difícil entender el v.10: «...para que cada cual reciba conforme a lo que hizo *dià toû sómatos»*; en este verso, *soma* no es una parte del hombre, sino el hombre entero en su existencia temporal; el sentido obvio sería: «...conforme a lo hecho durante la vida»[55]. Las fórmulas «habitar en el cuerpo», «salir del cuerpo», de los vv. anteriores, significan, pues, «permanecer en la existencia terrena», «salir de la existencia terrena»[56].

Fijado de este modo el sentido fundamental de *sòma,* cabe ya plantearse la pregunta que Bultmann formula: «por *soma* puede ser designado el hombre, la persona como totalidad. Pero ¿bajo qué aspecto o con qué matiz?»[57]. Y es en la respuesta a esa pregunta donde difieren los exegetas. Asi, para el propio Bultmann «el hombre puede ser llamado *sòma* en cuanto tiene una relación consigo mismo»; el hombre es *sòma* «como objeto de su obrar o como sujeto de su acción o pasión»[58]. Esta interpretación ha sido criticada por Käsemann[59], Robinson[60], Schweizer[61], Morissette[62], etc. A Bultmann se le achaca una lectura existencialista de la subjetividad humana, que sería extraña al pensamiento paulino.

A nuestro objeto no interesa seguir detalladamente este debate[63]. Baste indicar que, contra la interpretación bultmaniana (que concibe al hombre-*sôma* como una entidad solipsísticamente referida a si misma), parece imponerse la comprensión del *soma* como el sujeto de una variada gama de relaciones: consigo mismo, con los otros, con el mundo ambiente y, finalmente, con Dios.

En esta línea, Robinson entiende el *sòma* no como un principio de individuación (según parecía estimar Bultmann), sino (en continuidad con el hebreo *basar)* como un principio de solidaridad y comunicación, que hace de él un concepto esencialmente corpóreo y *corporati-*

---

(55) GARCIA CORDERO, M., «La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento», en *CiTo* (1987), 223-233, opina diversamente: el *dià toû sómatos* mencionaría «el cuerpo» en cuanto «instrumento *por medio* del cual se realizan» las obras, buenas o malas.

(56) ROBINSON, 49.

(57) *O.c.,* 196.

(58) *Ibid.,* 196s.

(59) *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Gottingen 1965, 32.

(60) *O.c.,* 25 y nota 3.

(61) *TWNT* VII, 1063 y nota 410.

(62) *A.c.,* 231.

(63) Vid. un buen resumen en GUNDRY, 184ss.

vo[64]; es el ensanchamiento de lo corpóreo a lo corporativo lo que convierte a *sóma* en la voz idónea para significar esa realidad comunitaria que es «el cuerpo de Cristo» (1 Co 6,15; 12,27; Rm 12,5; Col 1,18; Ef 1,23; 5,23.30)[65].

En resumen, *soma* es el hombre incardinado en el espacio-tiempo (2 Co 5,6-10), solidario de los demás hombres (1 Co 6,15-16), portador de la imagen de Adán y capaz de reproducir la imagen de Cristo (1 Co 15,49), sometido a la debilidad de su condición natural y llamado a una gloriosa transformación de su modo de existencia (1 Co 15,42-44, 50-53; Rm 8,11). Pablo, prolongando la tradición veterotestamentaria y remodelándola a sus nuevas necesidades, hace del concepto *sóma* «la clave de bóveda» de su antropología[66], que le permite diseñar al hombre en las plurales dimensiones de su ser relacional, no como magnitud comprensible en su cerrada individualidad, sino siempre como lo coimplicado con Dios y con su prójimo[67]. Dicho concepto, liberado de la connotación peyorativa que el apóstol asigna a la *sarx,* deviene el más apto para significar las diversas vicisitudes por las que el sujeto humano atraviesa en su existencia personal y en su relación con Dios.

e) De cuanto antecede podemos extraer las conclusiones siguientes. En Pablo las nociones antropológicas remiten siempre al hombre concebido como totalidad indivisible. Particularmente significativa al respecto es la ausencia de la contraposición alma-cuerpo como partes distintas y mutuamente separables del mismo yo, asi como la importancia que cobra en Pablo el término *sóma*. Ese yo encarnado, unitario, es un ser relacional, que se logra o se malogra en su encuentro con el prójimo y con Dios; es un sujeto responsable, capaz de optar por la afirmación de si mismo o por la apertura al Espíritu, que lo sustrae al ámbito de la *sarx* para introducirlo en una nueva esfera vital.

En ese caso, aun «viviendo en la carne», ya no vive «según la carne»; su «cuerpo viviente», que es ahora «templo del Espíritu», está llamado a transformarse en «cuerpo espiritual». El hombre-carne no tiene porvenir, subyace al imperio de la caducidad y de la muerte. El

---

(64) *O.c.*, 28s.
(65) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1066; cf. KAESEMANN, *Leib...*, 50ss., 174ss.
(66) ROBINSON, 18.
(67) SCHWEIZER, en *TWNT* VII, 1079.

hombre-cuerpo, en cambio, puede anexionarse al «cuerpo de Cristo que es la Iglesia» y traspasar así su finitud nativa.

Llegados a este punto, se impone abordar la visión paulina de la categoría «imagen de Dios». En efecto, es en y por Cristo, la genuina imagen de Dios, como se realiza el tránsito de la existencia *carnal* a la *espiritual* y el hombre resulta «nueva creación».

2.2. Cristo, imagen de Dios; el cristiano, imagen de Cristo[68]

La caracterización veterotestamentaria del hombre como imagen de Dios es conocida por Pablo: «el hombre no debe cubrirse la cabeza, porque es imagen (*eikón*) y gloria (*dóxa*) de Dios» (1 Co 11,7). La frase siguiente («pero la mujer es la gloria del hombre») parece poner en duda que ella sea también imagen de Dios; en la literatura rabínica existen textos que le niegan esa cualidad[69]. Es, pues, posible que Pablo participase de esta (desafortunada) opinión[70]. Pero en cualquier caso la aportación más original del apóstol al tema de la imagen se localiza en el giro cristocéntrico que le imprime. Adán, que definía para el Antiguo Testamento la idea de hombre y, por ende, la de imagen de Dios, no era sino «figura» (*typos*) del que había de venir» (Rm 5,14), mero boceto aproximativo de la realidad-hombre. Pero además Adán claudicó en su vocación, deformando la imagen por el pecado (Rm 5,12-19). Era, pues, preciso un «Adán» verdadero, un *hombre* cabal en quien la imagen de Dios se reflejase con toda su autenticidad. Ese hombre es Cristo, «quien es imagen de Dios» (2 Co 4,4). ¿Qué significa esta expresión?

Inmediatamente antes, el apóstol se ha referido a «la gloria (*dóxa*) de Cristo». «Imagen» y «gloria» son, pues, asociados en 2 Co 4,4, como lo habían sido en 1 Co 11,7 a propósito del hombre en general. Con ello se quiere indicar que la «imagen» no se limita a ser una simple copia; es además una especie de reproducción que irradia esplendor, que no puede no ser perceptible para quien la contempla. Cristo resucitado lleva impresa la huella de la majestad y santidad divinas,

(68) SPICQ, 286ss.; BARTH, K., *Dogmatique* III/1 (t. 10 de la edic. franc.), Genève 1960, 214-220.

(69) SPICQ, 288, nota 20.

(70) BARTH, 217, no lo cree así: «Para Pablo... el hombre que es *eikón kai dóxa* de Dios es el hombre con la mujer».

es decir, de «la gloria de Dios que está en la faz de Cristo» (2 Co 4,6). Con otras palabras, el Señor es la manifestación fidedigna e inequívoca de la divinidad. En Col 1,15 se precisa que Cristo es «imagen del Dios *invisible*»; ese Dios que no puede ser visto con ojos humanos se hace ahora contemplable en su Hijo; se nos revela en una exacta reproducción que participa de todo el poder de deslumbramiento propio del original. Siendo una persona viviente, esa «imagen de Dios» no es una imitación artificial e inerte, sino una presencia animada de lo en ella reproducido.

Si el hombre (*adam*) era, en cuanto imagen de Dios, gestor y presidente de la creación, Cristo, *la* imagen arquetipica, lo es de forma acabada: «primogénito de toda la creación», la recapitula y le confiere consistencia (Col 1,15.17.18)[71].

A partir de aqui, el destino del hombre no es ya ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo. O mejor, el único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo, «que es imagen de Dios»: «nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos» (2 Co 3,18). A diferencia de Moisés, que tuvo que velar su rostro resplandeciente para no atemorizar a los israelitas (Ex 34,33ss.), los discípulos de Cristo no tienen que cubrirse; el fulgor de sus rostros es permanente y progresivo.

Este carácter procesual de la participación de la *imagen-gloria* del Señor se subraya de nuevo en Col 3,10 («revestios del hombre nuevo, que se va renovando... *según la imagen* de su creador») y se orienta al término escatológico de la configuración con Cristo por la resurrección: «Jesucristo... transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo» (Flp 3,21); «del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno, revestiremos también la imagen del celeste» (1 Co 15,49). Toda la existencia cristiana apunta a esto: «a los que de antemano (Dios) conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo» (Rm 8,29). La imagen de Dios en el hombre no es, por tanto, una magnitud estática, dada de una vez por todas; es más bien una realidad dinámica, cuya acuñación paulatina va teniendo lugar en la relación interpersonal del cristiano con Cristo.

(71) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología...*, 71-77, con la bibliografía allí indicada.

Así pues, lo que Pablo hace en la teología de la imagen es testificar que la promesa veterotestamentaria se ha cumplido en Jesucristo. El hombre ha sido creado realmente para ser imagen de su creador; pero sólo podía llegar a serlo si el que era «en la forma de Dios» (Flp 2,6) asumía «la forma de siervo», esto es, «se asimilaba a los hombres» (Flp 2,7). Un tal proceso de asimilación de contrarios no era posible sin la alienación de uno de sus dos polos; alguien —o Dios o el hombre— tenía que expropiarse de su ser para así hacer viable al otro su coincidencia con él. El anuncio revolucionario del Nuevo Testamento es que ha sido Dios, no el hombre, quien ha tomado sobre sí la carga de la expropiación. Lo que significa que, para que el hombre sea imagen de Dios, ya no precisa renunciar a su propio ser, sino realizarlo acabadamente; ser imagen de Dios y ser, pura y simplemente, *hombre* es uno y lo mismo *en Cristo.* La empresa de ser como Dios ha dejado de implicar un endiosamiento o una misión imposible, pero porque el que era como Dios ha querido ser-como-hombre.

En la imagen de Dios humanada se nos da, además, *toda* la realidad de lo imaginado; a diferencia del paganismo, cualquiera otra imagen queda abolida, porque es innecesaria. Y lo mismo que Dios se reconoce a sí mismo en Cristo, su icono fiel, reencuentra en nosotros su imagen en la medida en que vamos reproduciendo la de Cristo. La gloria de Dios deviene la nuestra por participación de la de Cristo (2 Co 3,18); de ahí que no debamos cubrirnos el rostro, sino desvelarlo, es decir, mostrarnos sin temor como somos[72].

En suma, la doctrina paulina de la imagen se desarrolla según este orden de ideas: Cristo, imagen de Dios; el hombre, imagen de Cristo; el hombre, imagen de Dios[73]. La imagen no puede ser mera transcripción del original; tiene que ser una participación real de lo imaginado, porque sólo así será verdadera imagen, reproducción fidedigna, facsimilar[74]; será, pues, imagen de Dios el que es «en la forma de Dios». A partir de ese momento, se hace ejecutivo el destino fijado al hombre por el gesto creador de Dios: «hagamos el hombre a imagen nuestra». A la luz del acontecimiento-Cristo, este texto veterotestamentario, más que una afirmación sobre el origen, contiene

(72) BARTH, 217.

(73) SCHMIDT, K.L., en *Der Mensch...*, 22; SCHLINK, E., *ibid.*, 95ss., 105s.; SOEHNGEN, G., *ibid.*, 378.

(74) KUERZINGER, J., en *Der Mensch...*, 74, 76.

una afirmación sobre el fin, ha de ser entendido teleológica o escatológicamente, y no protológicamente[75].

Dicho de otro modo, la existencia humana se realiza conforme a su destino cuando se orienta hacia la consecución de la imagen de Dios. Y ello se logra exclusivamente «*en Cristo*»; la fórmula reviste en Pablo una singular importancia[76] y habrá de ser estudiada en el contexto de la doctrina paulina de la justificación y la gracia. Limitémonos a señalar que con ella el apóstol subraya, como minimo, la imposibilidad para el hombre de realizar su existencia auténticamente al margen de Cristo. Si el Antiguo Testamento estipulaba que no hay vida verdadera fuera de la relación con Dios, Pablo piensa que no hay vida humana cabal fuera de la conformación con Cristo. *O en Cristo o en Adán;* he ahí las dos únicas posibilidades que se ofrecen a la opción humana. Ser en Adán es pertenecer al «hombre viejo», a la condición efímera y ya caducada; por el contrario, quien es en Cristo es «nueva creación» (2 Co 5,17; Ga 6,15). Los que son en Adán portan sobre si los estigmas del pecado y de la muerte; los que son en Cristo están conectados a la fuente de la verdadera vida. Cristo, en efecto, es llamado por Pablo «vida nuestra» (Col 3,4), pues es él quien vive en nosotros (Flp 1,21; Ga 2,20).

En la teología veterotestamentaria de la imagen estaba presente la idea de que la dependencia de Dios, lejos de ser una forma de esclavitud, liberaba al hombre de la servidumbre del mundo. En Pablo la dependencia vital de Cristo infiere la libertad: «para ser libres nos liberó Cristo... Hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (Ga 5,1.13). Junto a la libertad está el señorío que el hombre ejerce sobre el resto de la realidad: «todo es vuestro; y vosotros, de Cristo; y Cristo, de Dios» (1 Co 3,22-23). De ahí las exhortaciones a no recaer de nuevo en la esclavitud (Rm 6,6; Ga 4,1-3).

Por otra parte, en el Antiguo Testamento el concepto de vida (*hayyim,* plural intensivo) sugería la idea de la plenitud existencial; Pablo asocia análogamente la vida en Cristo con el gozo: «hermanos, alegraos» (2 Co 13,11); «hermanos míos, alegraos en el Señor... Estad siempre alegres en el Señor; os lo repito, estad alegres» (Flp 3,1; 4,4); «estad siempre alegres» (1 Ts 5,16). La raíz de este gozo inalienable es la convicción de que nada puede separarnos «del amor de Dios manifestado en Cristo» (Rm 8,39).

---

(75) SCHLINK, 108.
(76) Aparece en sus escritos 164 veces; SCHEFFCZYK, *El hombre actual...*, 97.

3. Consideraciones finales

A lo largo del presente capítulo se ha insistido en la concepción unitaria del hombre como uno de los rasgos típicos de la antropología del Nuevo Testamento, que en este punto se mantendría sobre las posiciones del Antiguo Testamento. Cabe preguntarse ahora qué importancia tiene el que el Nuevo Testamento haya perseverado en esta concepción, pese a que, en el momento en que se redacta, ya es conocida —también en círculos judíos— la comprensión dicotómica que piensa al hombre como ser compuesto de alma y cuerpo[77].

La cuestión es importante, porque una interpretación del hombre como composición de dos partes (alma *más* cuerpo) no podía tener en la época a que nos referimos otra traducción especulativa que la que le prestaba el dualismo metafisíco y antropológico. Dualismo que, pensado coherentemente, hacía inviables dos verdades cardinales de la naciente fe cristiana: la encarnación del Verbo y la resurrección de Jesús y de los muertos. Como se verá en el próximo capítulo, se precisarán siglos de reflexión filosófica y de depuración de los conceptos antropológicos base para hacer compatibles esos dos artículos de fe con el esquema alma-cuerpo. Pretender que los autores del Nuevo Testamento hiciesen este trabajo o contasen ya con sus resultados equivale a pedirles demasiado o a incurrir en un flagrante anacronismo.

Particularmente significativa en este punto resulta la posición de Pablo. El apóstol conocía, sin duda, la concepción dicotómica del ser humano, así como la popular doctrina de la inmortalidad del alma. Sin embargo, y a pesar de los buenos servicios que de ellas podía recabar (por ejemplo, para hacer más comprensible la compatibilidad del ser con Cristo por la muerte y la esperanza de la resurrección escatológica), soslaya sistemáticamente el esquema alma-cuerpo e insiste incansablemente en el carácter *corpóreo* de su concepto de salvación[78].

Igualmente significativa es la constatación, ampliamente documentada en las obras de Stemberger y Cavallin, de que las fuentes judías extracanónicas no fueron capaces de llegar a una síntesis entre

(77) Sobre la presencia en fuentes judías de este esquema dicotómico vid. las obras de STEMBERGER y CAVALLIN (cf. *supra,* nota 2), asi como las secciones correspondientes de los artículos ya citados del *TWNT.*

(78) RUIZ DE LA PEÑA, «El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución», en *RET* (1973), 293-338, particularmente las pp. 320-338.

los dos esquemas antropológicos, el unitario y el dicotómico, que con frecuencia se encuentran en ellas simplemente yuxtapuestos.

Recordémoslo una vez más: para la fe cristiana la antropología es función de la cristología; lo que, según el Nuevo Testamento, define al ser humano no es ni un enunciado abstracto ni el «Adán» del Antiguo Testamento, sino Jesucristo, «*la* imagen de Dios», el nuevo y verdadero «adán». Pero la cristología pivota a su vez sobre un par de afirmaciones fundamentales que coinciden en subrayar la decisiva importancia de la corporeidad en los dos momentos clave del acontecimiento-Cristo: la encarnación y la resurrección.

Con tales supuestos, nada más natural que los escritores del Nuevo Testamento se encontrasen cómodos con el legado antropológico del Antiguo Testamento; éste, amén de resultar familiar a sus hábitos culturales, ofrecía la inmensa ventaja de integrarse armónicamente con los dos datos cristológicos antes mencionados.

Conviene no perder de vista que, si es cierto que el anuncio del evangelio no tenía por qué enfeudarse en una concreta antropología, no lo es menos que no todos los modelos antropológicos disponibles presentaban el mismo grado de adaptabilidad a sus requerimientos. Piénsese, por ejemplo, en el cúmulo de problemas (lingüísticos y conceptuales) con los que se enfrentaría el anuncio cristiano primitivo si la antropología de base fuese de signo dicotómico o dualista. El Antiguo Testamento estipulaba que Dios ha creado al hombre como unidad psicoorgánica; en cuanto tal, es imagen suya y valor absoluto. Cuando el creador decide hacerse criatura, «deviene carne» (Jn 1,14); este Dios encarnado-humanado es la imagen de Dios antonomástica, y la encarnación será, mediante la resurrección, su estatuto ontológico definitivo, la forma de existencia permanente del ser del Dios-Hijo. A partir de ahí, este estatuto de encarnación no puede ser visto sino como definitorio de lo humano. A la hora, pues, de ajustar cuentas con la idea de *hombre,* el Nuevo Testamento optará por aquella en la que la *carne* es contemplada como la situación base de la condición humana.

Nada de esto podía transmitirse —no al menos con la misma fluidez y prontitud— partiendo de otras precomprensiones antropológicas en las que la dimensión *carnal,* la corporeidad, fuese apreciada bien con reticencia, bien con manifiesta hostilidad.

Como es obvio, la opción antropológica realizada por los autores inspirados resultará problemática en un segundo momento, cuando el mensaje cristiano salga de su solar nativo; entonces habrá de adap-

tarse a otras presuposiciones mentales y formularse en otra constelación lingüística. Pero esta compleja operación de trasvase será ya tarea propia de la teología; de su ejecución habremos de ocuparnos más adelante.

En cualquier caso, la antropología bíblica se organiza con rara coherencia en torno a una idea básica, auténtico hilo rojo de todas sus manifestaciones: el hombre es el ser constitutivamente abierto a Dios. Desde el aliento de vida que el Dios alfarero insufla en el ser modelado del barro (Gn 2,7) al Espíritu que nos es dado (1 Co 2,10.12), pasando por la *vida* de que Jesús habla y que se logra paradójicamente en la medida en que se entrega (Mc 8,35), la idea medular que recorre la entera visión bíblica del hombre es que éste está hecho de tal suerte que sólo en la dependencia de Dios puede realizar su esencia; la imagen cobra su consistencia y su razón de ser del original.

En fin, la comunicación de vida con que Dios gratifica al hombre no se limita a la acción puntual de ponerlo en la existencia, sino que lo acompaña permanentemente, a lo largo de su curso, hasta la consumación final; esa comunicación de vida, además, no afecta únicamente a un presunto estrato superior de lo humano (el alma o el espíritu), sino que embarga y transfigura al hombre entero, hasta alcanzar su punto culminante en la plenitud del *sôma pneumatikón.*

4. Cuestión complementaria: el debate exegético sobre el esquema alma-cuerpo

La tesis mantenida en este capítulo, a saber, que la antropología del Nuevo Testamento, al igual que la del Antiguo, concibe al hombre como unidad psicosomática, y no conoce las nociones de alma y cuerpo como partes distintas de un eventual compuesto humano, es defendida hoy por una consistente mayoría de estudiosos, tanto católicos como protestantes. De un tiempo a esta parte, sin embargo, han aparecido algunos trabajos que ponen en cuestión la validez de esta tesis. En el capítulo anterior hemos mencionado las discrepancias que se registran en torno a la lectura de la antropología de Sb. En lo tocante al Nuevo Testamento, merece reseñarse la posición del exegeta anglicano R.H. Gundry, autor de una monografía sobre el concepto de *sôma* en la teología bíblica y especialmente en la paulina[79].

(79) Vid. *supra*, nota 12.

La alternativa exegética de Gundry puede sintetizarse en los siguientes puntos:

a) En el griego profano, «soma no es en absoluto un término comprensivo (de *todo* el hombre); ...siempre dirige la atención a lo físico» (p. 15).

b) «Los Setenta no ofrecen un soporte convincente para una definición de *soma* como la persona entera» (p. 23). Lo mismo cabe decir de la literatura neotestamentaria extrapaulina.

c) En la literatura paulina, la equivalencia detectable en algunos lugares entre *soma* y el pronombre personal puede explicarse por sinécdoque, o designación de la *pars pro toto,* sin que de ahi sea licito inferir que la parte *es* el todo. Ejemplo: «ella abofeteó su rostro» = «ella le abofeteó»; en ambas frases «rostro» y «le» son intercambiables, sin que por ello el *rostro* equivalga a la entera persona (p. 29ss.). En otros lugares, añade Gundry, como por ejemplo en 1 Co 6,12-20, la oscilación *sôma*-pronombre no demuestra que *soma* sea la persona entera, sino que ese término «restringe la referencia del pronombre al lado físico de los creyentes», como se confirmaría por la alusión al templo (estructura física) que el *soma* es (pp. 75-77).

d) ¿Cuál será entonces el significado preciso de *soma,* especialmente en Pablo? «*Soma* denota el cuerpo físico, sinónimo de *carne* en su sentido neutral» (p. 50). «Ni en las cartas paulinas ni en el resto de la literatura neotestamentaria ni en los LXX ni en el griego extrabiblico se encuentra un apoyo plausible para la interpretación de *soma* como 'la entera persona'... *Soma* refiere al cuerpo físico en su propia y connatural unión al alma/espíritu... El *soma* puede *representar* a la entera persona simplemente porque vive en unión con el alma/espiritu. Pero *soma* no significa 'la persona entera'» (pp. 79-80).

e) Esta interpretación abre «la posibilidad de un cierto dualismo antropológico» en Pablo. Pero Gundry prefiere hablar de *dualidad,* no de *dualismo* ni de *dicotomía,* términos ambos que le parecen excesivos. El cotejo de Pablo con Filón muestra, a su juicio, «el carácter comparativamente no helenista de la antropología paulina». «Dualidad antropológica» no implica «dualismo metafísico» u oposición espíritu-materia y descalificación de ésta[80]. Pero dicha dualidad si en-

(80) Permítaseme intercalar una observación: este matiz puede resultar comprensible ahora, efectivamente. ¿Podría serlo igualmente en la cultura del tiempo?

traña que «el hombre está hecho de dos sustancias». En el hombre paulino habría, pues, «una dualidad ontológica, un pluralismo funcional y una unidad hegemónica». Por lo demás, Pablo «no pone énfasis alguno en la dualidad» ni está interesado en la antropología como área autónoma (pp. 83-85).

f) ¿De dónde le vino a Pablo esta antropología dual? De la literatura judia del tiempo. En ella se encuentra, en opinión de Gundry[81], «una dualidad antropológica tan clara e incontrovertible que puede describirse justamente como el punto de vista normativo dentro del judaismo tardío» (p. 87). Nuestro autor se atreve incluso a ir más lejos, y pone en duda que la antropología hebrea, tal y como aparece en el Antiguo Testamento, sea hasta tal punto holista que le falte el concepto de «cuerpo físico» (pp. 117ss.).

g) En la interpretación de Gundry late un interés más teológico que puramente exegético. La ecuación bultmaniana *sôma = persona* desemboca irónicamente —advierte nuestro autor— en una «descorporalización» de la idea de resurrección y en una cosmovisión desmundanizada y, a la postre, idealista (pp. 184ss.). El vaciamiento de la «fisicalidad» del *sôma* conduce a Bultmann a un solipsismo antropológico para el que «*sôma* acaba significando la relación del hombre ...consigo mismo» (la *selfrelationship*) (p. 194).

h) «En las antropologías monistas, Dios tiende a devenir o un estorbo innecesario o sólo una distante necesidad... En cambio, al existir el hombre como unidad de dos sustancias, espíritu y cuerpo, está requiriendo la fuerza cohesiva de Dios para ser verdadera y plenamente... Una distinción dicotómica dentro del hombre demanda un factor cohesivo fuera de él» (p. 202).

i) Finalmente: «Pablo personaliza plenamente el *sôma* como parte necesaria de la constitución humana... Pero ni desmaterializa el *sôma* en el uso teológico ni le hace comprehender a la persona total» (p. 244).

No es éste el lugar para una discusión sobre la exégesis de los textos aducidos por Gundry para ilustrar sus tesis. Tal exégesis es, sin duda, cuestionable. Señalemos algunos ejemplos: nuestro autor cita

(81) Opinión, por cierto, no compartida por otros estudiosos; cf. CAVALLIN y STEMBERGER, que patrocinan un punto de vista mucho más matizado.

Mt 5,29-30, pero silencia el paralelo 18,8.9, que zanja (a mi juicio) la cuestión (p. 24). En 2 Co 5,6-10, el sentido de *sôma* como cuerpo físico —que sería sostenible para los vv.6-9— no cuadra en absoluto para el v.10, sin que Gundry lo explique satisfactoriamente (pp. 47 y 149). En cuanto a 1 Co 6,12-20 (pp. 51ss.), la lectura de nuestro autor (*sôma* no equivale al pronombre, sino que el pronombre equivale a *sôma* = cuerpo físico) no dejará de suscitar perplejidad. Lo mismo ocurre cuando el exegeta inglés homologa el contraste paulino carne-espíritu con la distinción cuerpo-alma (pp. 144ss.).

Es seguramente la precariedad de las apoyaturas textuales en que se basa Gundry lo que explica el escaso eco que ha encontrado su interpretación[82]. La lectura bultmaniana de *sôma* resulta (ya lo hemos indicado) insatisfactoria, mas no por ello es preciso bascular hacia el otro extremo, como lo muestran los distinguidos ejemplos de Robinson, Conzelmann, Schweizer y otros. De todas formas, el libro que comentamos tiene el indudable valor de ofrecer una alternativa a la interpretación hoy dominante; desde este punto de vista, no debería ser ignorado.

Si Gundry centraba su atención en la idea de cuerpo, un estudio posterior del teólogo luterano Fritz Heidler versa sobre la concepción bíblica del alma y está encabezado por un título programático, incluso provocativo, según el cual «la inmortalidad del alma» sería «doctrina bíblica»[83]. La tesis de Heidler es tan inesperada como original: la antropología bíblica —tanto la del Antiguo como la del Nuevo Testamento— profesa un neto tricotomismo; el hombre consta de espíritu, alma y cuerpo; esos tres términos mientan otras tantas realidades parciales del ser humano, ontológicamente distintas entre sí. «El espíritu es el núcleo personal. El alma es su habitáculo, la forma vital... El cuerpo es el instrumento de la operatividad del hombre interior en la tierra, la 'casa' en la que se realiza la existencia terrena del yo» (p. 109). En consecuencia, «bíblicamente es por completo legítimo hablar de la inmortalidad del alma, que es una inmortalidad de la persona en cuanto alma espiritual» (*Geistseele*) (p. 111) y que conlleva un estado intermedio desencarnado entre la muerte y la resurrección, conocido ya por el Antiguo Testamento.

(82) Muy cerca de sus posiciones se encuentra GUERRA (*supra*, nota 18); los dos libros, el de Gundry y el de Guerra, aparecen el mismo año; sus autores han llegado, por tanto, a conclusiones análogas independientemente.

(83) HEIDLER, F., *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*, Gottingen 1983.

Para demostrar esta tesis, el propio autor advierte que no recurrirá a un examen analítico de los textos, sino «a la generalidad de las varias voces» que se dan cita en el canon escrituristico (p. 16). En realidad, este método conduce a una especie de fundamentalismo donde las apreciaciones del autor se convalidan por la mera acumulación de *dicta probantia,* sin distinguir los contextos ni las épocas de redacción, lo que da al conjunto de su argumentación un aire de abigarrado eclecticismo, escasamente convincente.

A diferencia, pues, de la obra de Gundry, el libro de Heidler propone una tesis tan maximalista y aduce en su favor razones tan precarias que no cabe augurarle muchos seguidores. Mas, en todo caso, el hecho de que un teólogo protestante titule un libro como Heidler lo hace habría sido impensable en pasados decenios. Este hecho, junto con el trabajo de Gundry, parece aconsejar prudencia a la hora de considerar como definitivamente solventados —en una u otra dirección— los problemas que plantea la antropología bíblica.

2.ª Parte: Antropología sistemática

III
El problema alma-cuerpo: el hombre, ser unitario

Bibliografía: AUER, J., *El mundo, creación de Dios,* Barcelona 1979, 273-341; BARTH, K., *Dogmatique* III/2 (t. 12 de la edic. franc.), Genève 1961, 44-120; FIORENZA, F.-METZ, J. B., «El hombre como unidad de cuerpo y alma», en *MystSal* II, 486-525; FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica,* Salamanca 1970, 135-158; LADARIA, L., *Antropología teológica,* Madrid-Roma 1983, 110-118; MARRANZINI, A., «Alma y cuerpo», en *DTI* I, 351-369; MOLTMANN, J., *Gott in der Schöpfung,* München 1985², 250-272 (hay trad. esp.); RAHNER, K., «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», en *ET* VI, 181-209; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología,* Santander 1985², 131-199; SCHULTE, R., - RUIZ DE LA PEÑA, J. L. - GRESHAKE, G., *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección,* Madrid 1985; SEIFERT, J., *Das Leib-Seele Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion,* Darmstadt 1979; SPLETT, J., «Cuerpo y alma», en *SM* II, 84-91; VV.AA., *Geist und Leib in der menschlichen Existenz,* Freiburg 1961.

En los capítulos anteriores se ha visto que la Biblia considera al hombre como unidad psicosomática. Lo que se plantea de inmediato es cómo trasvasar esta intuición bíblica del hombre-unidad a un lenguaje procedente de otra visión, para la que el hombre es dos cosas (alma-cuerpo) y no una. Ese lenguaje, que es el nuestro, ¿resulta apto para traducir el dato antropológico bíblico?

Por debajo de esta cuestión, que parecería meramente terminológica, está latente otra, de índole ontológica; es la cuestión del *quid* del hombre. ¿Qué es el hombre, cómo está constituido, de qué consta? ¿Es una realidad homogénea en todos sus estratos, una magnitud unidimensional? Entonces será espíritu *o* materia, alma *o* cuerpo; así responden las antropologías monistas, sean espiritualistas o materialistas. ¿O más bien el hombre es una realidad bidimensional? De ser éste el caso, en lugar del *o...o* disyuntivo, habría que poner un *y* ilativo. Pero entonces, si el hombre es espíritu *y* materia, alma *y* cuerpo, ¿cómo pensar la ilación? ¿Qué género de unión existe entre lo mentado por esa formulación binaria, que es por hipótesis lo esencialmente diverso? ¿Se hallan ambas realidades en una relación hostil, mutuamente conflictiva? ¿Coexisten más o menos pacíficamente? ¿Interactúan dinámicamente? Los diversos dualismos antropológicos patrocinan alguna de esas formas de unión entre el alma y el cuerpo, ninguna de las cuales parece dar razón adecuada de la imagen bíblica del ser humano.

Pero la Biblia no nos suministra tan sólo el dato del hombre-unidad. Añade además que es *imagen de Dios* y, en cuanto tal, cualitativamente superior e irreductible a su entorno. El primero de esos dos datos impone a la fe cristiana el *no* al dualismo. El segundo implica el *no* al monismo, al menos e inmediatamente en su versión materialista (el hombre es *más* que el mundo material que lo rodea), pero asimismo en su versión espiritualista (puesto que el ser imagen de Dios se predica también de la dimensión corpórea humana).

Así pues, la antropología cristiana no puede ser ni dualista ni monista. ¿Cabe aún una tercera vía? Objeto de este capitulo es explorar esa posibilidad, afirmando en el hombre una dualidad no dualista y una unidad no monista. Es esa tercera vía la que permite seguir utilizando el lenguaje alma-cuerpo. Tal lenguaje: a) no sería posible en una concepción antropológica monista; b) no puede significar en la esfera de la antropología cristiana lo que significa en las antropologías dualistas. Las nociones de alma y cuerpo adquieren, pues, derecho de ciudadanía en el lenguaje cristiano sobre el hombre mediante la remodelación de su contenido semántico. Cuál sea ese contenido, será también objeto de las páginas que siguen.

Nuestra cuestión es fundamental para la visión cristiana del hombre. Pues esa visión afirma su unidad en cuanto al origen: el hombre entero fue creado por el mismo y único Dios. Y afirma lo mismo en cuanto al fin: el hombre entero será salvado en su integridad psicoso-

mática (resurrección) y no en la supervivencia fraccionaria de una de sus partes (inmortalidad del alma sola)[1].

Por otro lado, toda la economía de salvación está suponiendo esta unidad: lo espiritual no se da nunca químicamente puro, en una quintaesenciada e intangible inmaterialidad; se ofrece siempre corporalizado. La encarnación, la Iglesia y los sacramentos son la concreción visible, palpable, corpórea, de la autodonación de Dios. Y si el don divino ha asumido en la presente economía esa estructura sacramental, es sin duda para hacerse «connatural» a sus destinatarios, reproduciendo en su emergencia histórica la misma interpenetración o unión sustancial que en ellos se da entre espíritu y materia.

Adviértase, en fin, que el problema alma-cuerpo dista de ser una cuestión arqueológica, en la que se habrían interesado las antropologías de pasadas centurias, pero que hoy sólo importa a los eruditos. Bien al contrario, tal problema ha cobrado en nuestros días una relevante actualidad, aunque formulado de otro modo (dialéctica mente-cerebro). Pero el cambio de denominación no puede ocultar la práctica identidad de la cuestión de fondo, que continúa preguntándose cuáles son en realidad los elementos constitutivos de lo humano.

1. Historia del problema

¿De dónde ha surgido el problema que nos ocupa? No de la filosofía; mucho antes de que hubiese nacido el primer filósofo profesional, los seres humanos nutrían tres persuasiones en las que se contiene ya la cuestión; los hombres se atribuyen a si mismos no sólo un valor contable, sino también una dignidad y una libertad de valor incalculable, cosas ambas que nunca han conferido al resto de las criaturas; se resisten a desaparecer con la desaparición de su estructura somática (la aspiración a la sobrevida es universal y prefilosófica); se reconocen dotados (ellos, no los demás seres mundanos) de una creatividad racional (ciencia, técnica, lenguaje), de una creatividad estética (arte) y de una creatividad ética (religión y moral).

La búsqueda de una explicación a estas tres constantes de la experiencia que el hombre hace de si mismo es el origen de la filosofía; en ellas se contiene virtualmente todo el enigma del ser humano, con su pertinaz obstinación en creerse distinto de la bestia, del vegetal y de la simple cosa.

---

(1) RAHNER, 183ss.

En el marco de este libro no es posible seguir el rastro del tema en el pensamiento filosófico precristiano. La exposición se ceñirá, por tanto, al curso trazado por la tradición, el pensamiento teológico y la fe eclesial.

1.1. La edad patrística

No ha sido fácil para el cristianismo trasplantar la visión unitaria del hombre, propia de la Biblia, al ámbito cultural grecolatino. La cultura antropológica dominante en ese ámbito estaba fuertemente coloreada por versiones populares del platonismo y por diversas corrientes gnósticas. Las ideas de la naturaleza divina del alma y, consiguientemente, de la oposición alma-cuerpo, con la inevitable devaluación de éste, formaban parte de la antropología comúnmente aceptada en los medios intelectuales[2].

Los pensadores cristianos que tuvieron a su cargo la inculturación del evangelio en este ambiente percibieron con mucha claridad el peligro que la antropología dominante representaba para la fe. Fue sobre todo la infiltración de corrientes gnósticas en las comunidades cristianas lo que alertó a los Padres de los tres primeros siglos. La alarma sonó primeramente en la cristologia y la soteriologia; la reflexión sobre los misterios de la persona y la obra de Cristo obliga a percatarse de que el hombre no es sólo alma y de que el cuerpo pertenece también a la autenticidad de la condición humana. De lo contrario, las acciones salvíficas de Cristo no serían tales, y las tres tesis nucleares del credo cristiano (encarnación del Verbo, redención por la muerte, resurrección) resultarían insostenibles.

1.1.1. *Los apologistas*

Se comprende, por tanto, que, pese a su formación cultural helenista, los primeros escritores cristianos reivindiquen unánimemente la unidad del hombre[3]. Lo que no obsta para que, en el modo de concebir esta unidad, se distingan dos grandes corrientes; la que recoge la tradición alejandrina y occidental, que acentuará el elemento anímico-espiritual del hombre, y la de inspiración asiático-antioque-

(2) BENZO, M., *Hombre profano, hombre sagrado,* Madrid 1978, 218.
(3) ORBE, A., «La definición del hombre en la teología del siglo II», en *Greg* (1967), 522-576.

ma, que subrayará la «formación» (*plásis*) del ser humano desde el limo terreno[4].

La figura de Justino ilustra claramente el esfuerzo de síntesis que llevará a cabo el pensamiento cristiano entre los elementos biblico-semiticos y las categorías helenistas, con una característica dialéctica de proximidad y diferenciación. Palestino de nacimiento, aunque de ascendencia pagana, Justino rechaza la doctrina platónica de la naturaleza divina del alma, de su preexistencia y de su transmigración en los cuerpos: «nada se me importa de Platón ni de Pitágoras, ni en absoluto de nadie que tales opiniones haya tenido» (*Dial.* 6,1)[5]. La verdad es que existe el hombre entero, el *ánthropos sarkikós,* que es imagen de Dios y creación suya, y no fruto de una caída originaria. «El alma ¿es por sí misma el hombre? No, es el alma del hombre. ¿Llamaremos hombre al cuerpo? No, él es sólo cuerpo del hombre. Así pues, ninguno de los dos es por sí el hombre... (Este) resulta de la composición de ambos» (*De resurrectione,* 8)[6].

El sirio Taciano, discípulo de Justino, lleva más lejos su polémica con la antropología platónica, al negar que el alma sea inmortal por naturaleza, si bien puede no morir por gracia: «no es, oh griegos, nuestra alma inmortal por si misma, sino mortal. Pero capaz es también de no morir; ...resucita nuevamente con el cuerpo en la consumación del tiempo... Ni el alma podría por sí misma aparecer jamás sin el cuerpo, ni resucita tampoco la carne sin el alma» (*Adv. Graecos,* 13,15)[7].

De notar que en esta recusación de la inmortalidad *natural* del alma se está sobreentendiendo la homologación *inmortal-divino* propia del pensamiento helenista, para el cual los dioses son «los inmortales» y los inmortales son «los dioses»[8]. Admitir sobre esta base la tesis de una inmortalidad del alma sería tanto como asignarle un origen y naturaleza divinos (preexistencia increada) y un fin desencarnado incompatible con la resurrección.

El esfuerzo por asimilar la imagen bíblica del hombre es más meritorio cuando se encuentra en una mente tan inequívocamente hele-

---

(4) GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica,* Roma 1983, 34ss.

(5) Ed. RUIZ BUENO, D., *Padres apologistas griegos,* Madrid 1954.

(6) Obra de dudosa atribución; vid. el texto en R 147.

(7) RUIZ BUENO, 590, 593.

(8) GRESHAKE, G., «Seele in der Geschichte der christlichen Eschatologie», en (VV.AA.) *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie,* Freiburg 1986, 112-114.

nista como la del ateniense Atenágoras: «toda naturaleza humana consta de alma inmortal y de un cuerpo que se le adaptó a esta alma en el momento de la creación; no fue al alma por sí sola, ni separadamente al cuerpo, a quienes destinó Dios tal creación y tal vida..., sino a los hombres, compuestos de alma y cuerpo... De cuerpo y alma se forma un solo ser vivo que padece cuanto alma y cuerpo padecen» (*Sobre la resurrección,* 15)[9].

1.1.2. *La lucha contra la gnosis*

Ya en abierta polémica antignóstica, Ireneo «construye su antropología sobre el cuerpo», no sobre el alma[10]. Supuesto que «el alma y el espíritu pueden ser una parte del hombre, pero no el hombre» (*Adv. Haer.,* 5,6,1), el obispo de Lyon confecciona su visión del ser humano al hilo de los dos relatos bíblicos de creación y con una fuerte impronta cristológica. De Gn 1,26 extrae la idea de que el hombre imagen de Dios ha de ser tal por referencia a una realidad *visible,* que no es otra sino el Verbo *encarnado;* de lo contrario, no podría ser *imagen.* Esta visibilidad de la imagen comporta, pues, la esencial corporeidad del ser así definido (*Epídeixis,* 71; *Adv. Haer.,* 5,28,4). «Al final, el Verbo del Padre y el Espíritu de Dios... han completado el hombre viviente, de modo que Adán sea a imagen y semejanza de Dios» (*Adv. Haer.,* 5,1,3). En esta *plásis* de Adán, Ireneo ve diseñarse como al trasluz la figura del futuro Verbo encarnado: «en los tiempos pasados se decía que el hombre estaba hecho a imagen de Dios, pero esto no estaba aún desvelado... Mas, cuando el Verbo de Dios se hizo carne, ...mostró realmente la imagen, deviniendo él mismo lo que era su imagen» (*Adv. Haer.,* 5,16,2).

Esta misma idea va a ser formulada insuperablemente por Tertuliano: «cuando se modelaba el barro, se pensaba en Cristo, el hombre futuro» (*De carnis resurrectione,* 6). Suya es también la célebre sentencia: «la carne es el quicio de la salvación» (*caro salutis est cardo; ibid.,* 8). Merece la pena citar por extenso este texto antológico, en el que el autor va recorriendo, uno a uno, los sacramentos para expresar gráficamente la mutua interpenetración de la carne y el alma en la dispensación de los dones salvíficos: «la carne es el quicio de la salva-

(9) RUIZ BUENO, 732s.
(10) LADARIA, 100; cf. ORBE, A., *Antropología de San Ireneo,* Madrid 1969; GROSSI, 42-46, 125s.

ción. En efecto, si el alma se hace totalmente de Dios, es la misma carne la que lo hace posible. La carne es lavada para que el alma sea limpia; la carne es ungida para que el alma sea consagrada; la carne es signada para que el alma sea robustecida; la carne es cubierta por la imposición de manos para que el alma sea iluminada por el Espíritu; la carne es nutrida con el cuerpo y la sangre de Cristo para que el alma se sacie de Dios».

Según nuestro autor, en el hombre, que es cuerpo y alma juntos (*ibid.*, 40,3; 45,2), ninguno de estos componentes nace antes que el otro (*ibid.*, 45,4-5), ni vige entre ellos una relación de subordinación. El cuerpo (la «carne») es la *proprietas generalis* del hombre; el alma es su *partitio specialis* (*ibid.*, 53,8ss.). De dar alguna preeminencia a uno u otro de esos elementos, Tertuliano se inclina por el cuerpo: «el hombre puede ser definido propiamente como carne» (*ibid.*, 5,8-9); «¿qué es el hombre sino la carne?» (*Adv. Marc.*, 1,24,5)[11].

Para Ireneo y Tertuliano, en suma, no basta con decir —como ya hicieran los apologistas— que el hombre es imagen de Dios. Hay que decir que es tal *en cuanto cuerpo-carne*. Y ello, sobre todo, porque la imagen de Dios antonomástica es el Verbo hecho carne.

1.1.3. *Los alejandrinos*

La tendencia de inspiración alejandrina, filohelenista, hace su aparición en el siglo III con Clemente y Orígenes, y estará representada en Occidente a partir del siglo IV por Lactancio y San Agustín. Es esta tendencia la que invertirá la tesis que acaba de exponerse (el hombre *en cuanto carne* es imagen de Dios), poniendo en el alma racional lo específico del ser humano y situando en ella la sede de la imagen divina[12].

Clemente Alejandrino estima que la auténtica imagen de Dios es el Logos, de quien el hombre a su vez es imagen («imagen de la imagen»), precisando que tal «imagen de la imagen» se localiza en aquella parte superior del alma humana que es el *noûs* (*Ped.*, 3,1,1). «Con 'imagen y semejanza' no se indica lo que... atañe al cuerpo; en efecto, no es posible que lo mortal sea semejante a lo inmortal. Sino lo que concierne al *noûs* y a la racionalidad» (*Strom.*, 2,102,6). Con todo,

---

(11) ORBE, «La definición...», 554s.; VICASTILLO, S., *Tertuliano y la muerte del hombre*, Madrid 1980, con abundancia de textos sobre la relación alma-cuerpo; KARPP, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950, 141ss.

(12) GROSSI, 46ss.

no hay en Clemente una valoración peyorativa del cuerpo, que es morada del Espíritu, «casa de la imagen» (*Strom.*, 4,163,1-2).

Con Orígenes[13], discípulo de Clemente, pero también de Ammonio Sakkas, fundador del neoplatonismo, el giro platonizante se acentúa hasta bordear la heterodoxia. También él quiere refutar el gnosticismo, mas para ello va a partir no de la rehabilitación de la carne (como hicieran Ireneo y Tertuliano), sino del rechazo del determinismo gnóstico y de la exaltación de la libertad, categoría capital en su antropología. El hombre es un alma dotada de libertad. Creadas por Dios, las almas que han hecho mal uso de esa cualidad espiritual son *incorporadas* durante un período de carácter medicinal, en el que habrán de lograr la liberación del cuerpo y el retorno al estado de desencarnación. El Adán de que habla Gn 2,7 es el hombre encarnado, postlapsario (*In Rom.*, 1,19); el Adán auténtico es el de Gn 1,26 creado a imagen de Dios. Mas, dado que Dios es incorpóreo, sólo puede ser imagen suya lo incorpóreo humano, el alma: «los signos de la imagen divina se reconocen no en la figura del cuerpo, que es corruptible, sino... en aquel conjunto de virtudes que están presentes en Dios de forma sustancial» (*Perì Arch.*, 4,4,10).

Con tales premisas, ¿qué pensar de la corporeidad? Aun siendo consecuencia de la caída, ella no es mala en sí misma: «la naturaleza del cuerpo no es impura; en cuanto naturaleza corpórea, no tiene en sí el principio generador de la impureza, que es la maldad» (*Contra Celso*, 3,42)[14]. «No hay en Orígenes –señala Daniélou– una condena del cuerpo. Y es éste un punto capital»[15], sobre todo con vistas a la polémica antignóstica y a la defensa de la encarnación. Pero es indudable que con el pensador alejandrino se inicia en la Iglesia una línea de pensamiento que ya no ve en el cuerpo o la carne lo que veían la Biblia y la primera patrística.

(13) TRESMONTANT, C., *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, París 1961, 395-457; ID., *Le problème de l'âme*, París 1971, 105-108; GROSSI, 50-53, 132-137; DANIÉLOU, J., *Message évangelique et culture hellénistique*, Tournai 1961, 381-390; CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956.

(14) Ed. RUIZ BUENO, Madrid 1967, 208.

(15) DANIÉLOU, 385.

1.1.4. *San Agustín*

En Occidente, Lactancio[16] va a sostener el origen celeste (¿por creación o por emanación divina?) del alma y el origen terreno del cuerpo. No obstante, también éste procede de un acto creativo de Dios, aunque no directo, como es el caso del alma; visión que anticipa sorprendentemente las tesis con que la teología del siglo XX tratará de responder al desafío evolucionista.

En la antropología de San Agustín[17] pesan decisivamente, de un lado, sus antecedentes maniqueos y, de otro, la mediación platónica con la que logró desembarazarse del maniqueísmo y convertirse al cristianismo. Con tales premisas, no es de extrañar que el obispo de Hipona aborde con una cierta propensión dualista[18] «la gran cuestión del hombre» (*Conf.*, 4,4,9). Dicha propensión se evidenciará en la suspicacia con que nuestro doctor contempló siempre el cuerpo y, sobre todo, la dimensión sexual de la persona (*De nuptiis et concup.*, 1,15,17; 2,22), así como en el primado que otorga al alma: «la parte mejor del hombre es el alma; el cuerpo no es todo el hombre, sino la parte inferior del hombre» (*De Civ. Dei,* 13,24).

Con todo, San Agustín rechaza vehementemente la doctrina platónica de la preexistencia de las almas y, lo que es más importante, integra el cuerpo en la verdad del hombre; éste «no es el cuerpo solo ni el alma sola; ...cuando ambos están unidos a la vez, entonces hay hombre» (*De Civ. Dei,* 13,24); «¿cómo definiremos al hombre? ¿Diremos que es alma y cuerpo, a guisa de un carro con dos caballos...? ¿Lo llamaremos sólo cuerpo al servicio de un alma...? ¿Lo llamaremos sólo alma, sobreentendiendo el cuerpo que ella rige? Sería largo y difícil, y en cualquier caso superfluo, discutir tal cuestión» (*De mor. eccles.*, 1,4,6).

Lo que sí debe quedar claro —estima Agustín— es que «sería falso decir que el hombre consiste en la mente y que (lo que es) en la carne no es el hombre» (*Serm.*, 154,10,15). Aunque «el cuerpo sea de natu-

---

(16) KARPP, 132ss.

(17) Sobre la antropología agustiniana, vid. GROSSI, 63-76, 137-139; ID., «L'antropologia agostiniana. Note previe», en *Augustinus* (1982), 457-467; VAN BAVEL, T., «The Anthropology of Augustinus», en *LouvSt* (1974), 34-47. Sigue siendo útil la obra ya clásica de DINKLER, E., *Die Anthropologie Augustins,* Stuttgart 1934.

(18) GRESHAKE, «Seele...», 124: «no puede pasarse por alto en él un cierto dualismo, residuo maniqueo y secuela del influjo neoplatónico».

raleza diversa a la del espíritu, no es, sin embargo, extraño a la naturaleza del hombre... El hombre es un compuesto de espíritu y cuerpo» (*De contin.*, 12,26); esta unión de ambos componentes «es una gran maravilla incomprensible al hombre: es el hombre» (*De Civ. Dei*, 21,10).

Ahora bien, Agustín parece concebir la unión alma-cuerpo como mera interacción dinámica, fuertemente jerarquizada: el alma *usa* el cuerpo a modo de instrumento; «el hombre... es un alma racional que utiliza el cuerpo mortal y terreno» (*De mor. eccles.*, 1,27); «el alma es una sustancia racional apta para regir el cuerpo» (*De quant. animae*, 13,22).

¿Qué decir de estos textos y de otros semejantes que podrían aducirse? Es manifiestamente exagerado hablar de dualismo o platonismo estrictos en San Agustín. Contra tal suposición está el hecho significativo de que nuestro doctor tendió a diferir la retribución esencial hasta la resurrección escatológica, pues sólo entonces se daría de nuevo el hombre entero, el sujeto idóneo de dicha retribución[19]. Con todo, no puede dudarse de que el inmenso influjo que el obispo africano ejerció en todo el pensamiento cristiano inclinó a éste hacia unas formas de pensamiento platonizantes y, en lo que atañe a la antropología, a una comprensión del ser humano en la que el momento de la *composición* prima sobre el de la *unidad*, y el alma se destaca hegemónicamente sobre el cuerpo[20].

1.1.5. *El magisterio eclesiástico*

Las tomas de postura del magisterio en esta época tocan el problema alma-cuerpo sólo tangencialmente. No hay, en realidad, una propuesta antropológica directa; cuando aparecen cuestiones de antropología, se contemplan desde la óptica de la cristología o desde la repulsa de errores dualistas.

Así, la determinación de la naturaleza humana se realiza en el contexto de la constitución ontológica de Cristo. El Verbo se hizo

---

(19) RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986^3, 286.

(20) GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981, 181-183; CHENU, M. D., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, 108-141, especialmente las pp. 115-118, donde se habla de «la presencia permanente del platonismo de Agustín» como común denominador de las diversas escuelas de la alta escolástica.

hombre, «constituido de alma y cuerpo», uniéndose a «la carne animada por el alma racional» (*DS* 250 = *D* 111a). Cristo es «hombre perfecto» en cuanto dotado «de alma racional y cuerpo» (*DS* 272 = *D* 5003). En estas formulaciones queda claro que el cuerpo (la carne) pertenece a la verdad de la condición humana. Pero no se precisa qué tipo de unión se da entre los dos elementos constituivos de la misma; en este problema habrán de entender la teología y el magisterio de la época medieval.

La asunción del cuerpo en la naturaleza humana será corroborada polémicamente cuando se defienda su bondad frente a la depreciación de que era objeto por parte de las ideologías dualistas. El primer concilio de Braga anatematiza a quienes piensan que «la creación de la carne no es obra de Dios, sino de los ángeles malignos» (*DS* 463 = *D* 243); un sinodo de Constantinopla condena, entre varias tesis atribuidas a Orígenes, la de la preexistencia de las almas y la consiguiente evaluación de su encarnación como estado penal («supplicii causa»): *DS* 403 = *D* 203; *DS* 456 = *D* 236.

Por último, un curioso canon del IV concilio de Constantinopla (*DS* 657 = *D* 338) estipula que «el hombre tiene una sola alma racional e intelectual», no dos –como, según parece[21], habria afirmado Focio–; este canon no dejará de influir, siglos más tarde, en el debate sobre la unicidad de la forma en el ser humano.

1.2. La época medieval[22]

Cuando pasamos de la literatura patrística a la teología medieval, lo primero que llama la atención en lo tocante al problema alma-cuerpo es el cambio del marco en que dicho problema se despliega. Si durante los primeros siglos la antropología cristiana era función de la cristología, la reflexión antropológica de la alta escolástica sitúa el

---

(21) JUGIE, M., en *DTC* 3, 1300.

(22) Para cuanto sigue, vid. GILSON, 177-212; TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle*, París 1964, 255-316; HEINZMANN, R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen– und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Münster 1965; WEBER, H. J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg 1973. Particular importancia para nuestro tema reviste la magnífica monografía de SCHNEIDER, T., *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel «anima forma corporis»*, Münster 1973.

discurso sobre los componentes del hombre en el horizonte de la escatologia[23].

Por otra parte, el pensamiento patrístico afirmaba, según vimos, que el hombre *es* la unidad de alma *y* cuerpo, o *consiste* en alma *más* cuerpo. Pero cuando se trata de pronunciarse acerca de la naturaleza de la unión o sobre cuál de los dos elementos es el predominante, la unanimidad desaparece y da paso a la perplejidad, puesta de manifiesto en un texto agustiniano citado más arriba («¿cómo definiremos al hombre?... Seria largo y dificil...»). En este punto los pareceres se bifurcan, oscilando entre la tendencia filosomática de un Ireneo y la filopsiquica de un Agustin.

La teología medieval heredará este problema de la patrística; a su solución se aplicará con un apasionamiento que resultaría sorprendente si no se advirtiese qué era lo que realmente estaba detrás de este debate. Como se señaló antes, fue la determinación cristológica de la antropología lo que en la época patrística había dictado la recuperación del cuerpo en la comprensión de lo humano; ahora será la escatología (el discurso cristiano sobre la salvación consumada) lo que imponga la consideración de la unidad sustancial cuerpo-alma. Así pues, y como señala Heinzmann oportunamente[24], los teólogos medievales no se preguntan por la esencia humana movidos por un interés metafisico; lo que les mueve es el interés existencial de comprender al hombre en el marco de la historia salvífica *y en su desembocadura.*

Porque de lo que se trataba en el fondo era, ni más ni menos, que de la salvación del hombre. ¿Cómo se cumple, de hecho, la promesa salvífica en el ser humano concreto? ¿Qué es lo que de él se salva? ¿Tan sólo una parte o la totalidad? Es claro que la salvación tiene como beneficiario al hombre entero, alma y cuerpo: así lo testifica la fe en la resurrección. Pues bien, la antropología platónica ofrece un sólido anclaje a la salvación del alma, mas, en contrapartida, amenaza con dejar fuera de juego la del cuerpo; en lo que a éste atañe, Aristóteles parece más prometedor que Platón.

(23) Así lo ponen de manifiesto las monografías de Heinzmann y Weber. Y es que «la escatología es el test de la antropología teológica» (PESCH, O. H., en *Seele. Problembegriff...*, 198).

(24) *O.c.*, 3s.

1.2.1. *Los comienzos de la teología*

Henos aquí, pues, de nuevo ante una bifurcación: los medievales oscilarán entre el platonismo y el aristotelismo. Representantes destacados de ambas tendencias en la teología naciente serán Hugo de San Víctor y Gilberto Porretano, con sus respectivas escuelas.

Hugo de San Víctor es el introductor en la teología de la corriente neoplatónica-agustiniana[25]. En su opinión, y como ya sostuvieran los alejandrinos, es el alma lo que Dios ha creado a su imagen y semejanza; de ahí que sea inmortal. El cuerpo, en cambio, fue creado a imagen del animal; de ahí su corruptibilidad. Pero, merced a la unión con el alma, se le concede (por un *beneficium creatoris*) participar en la inmortalidad de ésta.

Alma y cuerpo, prosigue el victorino, son sustancias completas. ¿Cómo, entonces, pueden unirse? La respuesta reza: «en la unidad de la persona». La definición boeciana de persona la refiere Hugo exclusivamente al alma; el cuerpo no entra en esta razón de persona («non ad personam componitur, sed in personam apponitur»). El paso siguiente consiste en la homologación hombre-alma («anima potior est pars hominis, *vel potius ipse homo*»), con la consecutiva devaluación del cuerpo. El alma separada sigue siendo persona; como el cuerpo no le dio el ser personal al unírsele, tampoco se lo quita al separarse. Más aún, la situación del alma mejora con la separación. Así las cosas, la unión alma-cuerpo en la unidad de la persona no seria, según la mente de nuestro autor, una unión sustancial[26].

En la línea iniciada por Hugo se sitúan, entre otros, los nombres ilustres de Roberto de Melún y Honorio de Autún. Este[27] enfatiza de tal modo la felicidad y perfección del alma separada que no se ve para qué sirve todavía la resurrección, como no sea para concordar con el símbolo de la fe.

La alternativa a Hugo de San Víctor y su neoplatonismo está representada por Gilberto de la Porrée[28]. A su juicio, el hombre no es ni el alma ni el cuerpo, sino la unión de ambos («homo corporis animatione atque animae rationalis incorporatione animal fit *atque ho-*

(25) HEINZMANN, 75ss.

(26) WEBER, 128-130, matiza el platonismo de Hugo de S. Víctor, en polémica con Heinzmann.

(27) HEIZNMANN, 156s.

(28) HEINZMANN, 15ss.

mo»). La *animación* del cuerpo y la *incorporación* del espíritu son las dos dimensiones complementarias del fenómeno humano.

Nuestro teólogo difiere también del concepto de persona manejado por Hugo de San Víctor: sólo el hombre, ese *quiddam tertium* que surge de la unión alma-cuerpo, es persona. El alma no lo es; es «parte de la persona»; consiguientemente, tampoco lo es el alma separada. La muerte, disolución de la unión en que el ser humano consistía, es realmente el fin del hombre; éste deja de ser tal. La resurrección lo será, pues, no del cuerpo, sino del hombre. Entretanto, el alma separada sobrevive en una situación que no corresponde a su esencia.

Gilberto parece haber conocido la tesis aristotélica del alma-forma del cuerpo, pero a través de comentarios que desfiguraban su sentido (el alma sería forma *accidental* del cuerpo), por lo que el porretano la rechazó, pese a estar tan cerca, de hecho, al pensamiento del estagirita. La fórmula va a ser recuperada por Guillermo de Auxerre, el primero que la utilizará, según Heinzmann[29], en la teología: «anima est forma et perfectio hominis». Tal función informante es esencial, no accidental, al alma, que «se consuma en el cuerpo» (*perficitur in corpore*). Al igual que Gilberto, tampoco Guillermo de Auxerre reconoce al alma el estatuto personal; no siendo el hombre, sino una parte del hombre, «el alma no es persona» (*anima non est persona*). La resurrección es, pues, necesaria para que el alma colme su tendencia natural al cuerpo.

Las dificultades con que tenia que vérselas esta corriente aristotélica se condensan en la airada polémica entre Hugo de San Víctor y Gilberto Porretano; si, según éste, muere el hombre y el alma separada no es persona, ¿quién es el sujeto de la salvación subsiguiente a la muerte? Esta es precisamente la razón por la que Roberto de Melun creía deber sostener que el alma es persona; así lo enseñaría el texto de Lc 23,43, donde se le promete a *la persona* del buen ladrón la entrada inmediata en el paraíso[30].

La disputa entre las dos corrientes parece acceder así a un punto muerto. La concepción aristotélica del alma-forma *esencial* del cuerpo tiene la innegable ventaja de suministrar una segura base de sustentación a una visión del hombre como unidad psícofisica y, por ende, explica bien la fe resurreccionista. Pero tiene también un inconveniente: en cuanto forma del cuerpo, el alma aristotélica está demasia-

(29) HEINZMANN, 143ss., 240ss.; WEBER, 71s.
(30) HEINZMANN, 102.

do ligada a la materia para no resultar afectada por la naturaleza y el destino de ésta: no se ve cómo un alma-forma del cuerpo pueda ser espiritual y rebasar la mortalidad propia del mismo.

En suma, la doctrina platónica del alma ponia en peligro la unidad sustancial que el hombre es; la doctrina aristotélica de la unidad sustancial cuestionaba la espiritualidad e inmortalidad del alma[31]. La filosofía griega planteaba, pues, un dilema espinoso: o se situaba al alma tan cerca de la divinidad que se desgarraba la unidad del hombre, o se la concebía tan internalizada en la materialidad corporal que se la hacía perecedera como el propio cuerpo[32].

Un primer tímido ensayo de síntesis entre las dos posiciones es el de Pedro Lombardo[33], quien habla de un «apetito natural» del alma hacia el cuerpo y sostiene que el alma encarnada no es persona (lo es el hombre entero), pero el alma separada sí, puesto que la personalidad es *participada* al cuerpo, no *constituida* por él; algo semejante había dicho ya Hugo de San Víctor.

Otra posición ecléctica, frecuente a comienzos del siglo XIII, es la de Avicena, quien, admitiendo la tesis del alma-forma del cuerpo, precisa que tal función informante la cumple el alma por sus «potencías» o «virtualidades», no «según su esencia»[34]. Por esta época, una intervención del IV concilio de Letrán (*DS* 800 = *D* 428) se limita a revalidar, contra el dualismo cátaro, que el cuerpo pertenece a la naturaleza humana, pero sin señalar cómo deba entenderse la unión alma-cuerpo.

1.2.2. *Tomás de Aquino*

Estaba reservado al genio de Santo Tomás romper el nudo gordiano y salir del punto muerto, elaborando una síntesis original de las posiciones hasta entonces encontradas. Con él se hace patente, una vez más, una de las constantes en la historia del pensamiento cristiano: las ideas filosóficas que éste toma en préstamo sólo son útiles en la medida en que experimentan, al entrar en contacto con la fe, una profunda remodelación[35].

(31) GILSON, 184.
(32) WEBER, 141.
(33) HEINZMANN, 66s.; 165s.; WEBER, 130.
(34) GRESHAKE, en «Seele...», 132; GILSON, 186; WEBER, 137s.
(35) Sobre el problema alma-cuerpo en Tomás de Aquino, vid. WEBER, 132-150; SCHNEIDER, 12-63; GILSON, 186-193; SCHULTE, 28-31; FIORENZA-

¿Cuál era el planteamiento de la cuestión, tal y como llegó a Tomás? La pregunta era si una sustancia espiritual incorruptible puede ser forma de un cuerpo corruptible, constituyendo con él una real unidad de ser (*Contra Gent.*, 2,56). La respuesta (*ibid.*, 2,68-72) es afirmativa: toda la realidad del alma se agota en «comunicar su ser a la materia». El alma tomista no es, pues, ni «una sustancia que desempeñaría el papel de forma» ni «una forma que no podría ser una sustancia», sino «una forma que posee y confiere la sustancialidad... Su formalidad es la que funda su sustancialidad»[36]. A partir de aquí, la antropología tomista puede sintetizarse en los asertos siguientes:

a) El alma racional es *forma;* no por sus potencias o virtualidades (Avicena), sino por su propia esencia; es forma *sustancial.* El *ser espíritu* del alma se identifica con su *ser forma;* en ella es uno y lo mismo ser espíritu y ser forma: «el alma... por su esencia es espíritu, y por su esencia es forma del cuerpo» (*De verit.* 16,1 ad 13; cf. *De anima,* q.un., a.1). Por tanto, el alma sólo puede realizar su esencia «incorporándose»: las funciones *animadoras* son su autorrealización.

b) El alma racional es la *única* forma que hay en el hombre. Luego lo es de la materia prima (*Summa Theol.* 1,76,1-4 y 6)[37]. En rigor, pues, el ser humano no consta de alma y cuerpo, sino de alma y materia prima. Esta es, seguramente, la afirmación antropológica más nueva y trascendental del sistema tomista, de la que se deducen las consecuencias siguientes:

c) Lo que llamamos *cuerpo* no es sino la materia informada por el alma; no preexiste a esta función informante, ni coexiste con (o al margen de) ella; cuando, por tanto, mentamos el cuerpo, «estamos

---

METZ, 493ss.; TRESMONTANT, *Le problème...*, 113-116; ID., *La métaphysique du Christianisme et la crise...*, 269-277; SEIDL, H., «Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin», en *ThPh* (1974), 548-553; KREMER, K., «Wer ist das eigentlich— der Mensch? Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin», en *Trierer Theol. Zeitschr.* (1975), 73-84; 129-143; BENZO, 230-235; MOREAU, J., «L'homme et son ame selon S. Thomas d'Aquin», en *RPhL* (1976), 5-29; MUNDHENK, H., *Die Seele im System des Thomas von Aquin,* Hamburg 1980; HEINZMANN, «Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Ueberwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus», en *Phil. Jahrb.* (1986), 236-259.

(36) GILSON, 188s.

(37) RAHNER, *Espíritu en el mundo,* Barcelona 1963, 312s.

mentando el alma» (*Summa Theol.* I,76,4 ad I); el cadáver, materia ya no informada por el alma, no es cuerpo humano.

d) El alma, a su vez, tampoco preexiste como tal al cuerpo; éste es la condición de posibilidad de su llegar a la existencia (*Contra Gent.* 2,68). De otro lado, empero, el alma es «una forma no dependiente del cuerpo en cuanto a su ser» (*ibid.,* 2,79), lo que permite afirmar su postexistencia o «incorruptibilidad». Es de notar que el Angélico no suele hablar de la *inmortalidad* del alma, sino de su incorruptibilidad: *Contra Gent.,* 2,79[38]; la inmortalidad la predica normalmente de la existencia agraciada del hombre entero (*Summa Theol.* I,97,I y 4; *Contra Gent.,* 4,82).

e) Alma y cuerpo, pues, no son dos sustancias que existan en acto por separado; existen en tanto que sustancialmente unidas (*Contra Gent.* 2,69). Dicho de otro modo, el hombre no es un compuesto de dos seres o sustancias, sino *una* sustancia compleja, surgida de la unión de *dos* principios de ser y que debe su sustancialidad a uno de ellos: «el alma humana comunica su ser, en el que subsiste, al cuerpo» (*De anima,* 14 ad 1I)[39].

f) El alma no es el hombre ni es persona (*Summa Theol.* I,29,1 ad 5; I,75,4; III,50,4), lo que lleva a Tomás a afirmar consecuentemente que «Cristo no fue hombre *in triduo mortis*»; decir lo contrario «es simplemente, y hablando en absoluto, erróneo» (*Summa Theol.* III,50,4).

g) El alma separada versa en una situación «inconveniente» a su naturaleza (*Summa Theol.* I,89,1 y 2 ad 1) o, más aún, «contra su naturaleza» (*ibid.,* 118,3; *Contra Gent.,* 4,79), de suerte que «es más perfecto su estado en el cuerpo que fuera del cuerpo» (*Suppl.,* 75,2); «el alma unida al cuerpo se asemeja más a Dios que la separada del cuerpo, porque posee su naturaleza más perfectamente» (*Quaest. de pot. Dei,* 5,10 ad 5; 9,2 ad 14).

La posición que acaba de describirse conlleva la superación de todo dualismo en el plano fisico-concreto de lo realmente existente; en este plano, lo que se da es la realidad unida *hombre.* Es cierto que

(38) Una excepción: *Contra Gent.,* 4,79; cf. PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad,* Barcelona 1970, 57.
(39) Vid. el comentario de LUYTEN, N. a esta frase en *Geist und Leib...,* 171.

subsiste una dualidad, por lo demás ineliminable, pero localizada en el plano *metafísico* de los principios de ser: el alma-forma y la materia prima. En el ser humano concreto no hay espíritu por una parte y materia por otra. El espíritu en el hombre deviene *alma,* que no es un espíritu puro, sino el espíritu encarnado, forma de la materia. La materia en el hombre deviene *cuerpo,* que no es materia bruta, sino la materia informada por el alma. La distinción alma-cuerpo no es adecuada, pues en cada uno de sus miembros está implicado el otro; a lo sumo, cabe una distinción metafísica, no física, entre ambos[40].

Si quisiéramos expresar estas ideas en un lenguaje deliberadamente paradójico, podríamos decir que *cuerpo* es el alma informando una materia, y que *alma* es la misma materia informada por su principio estructural. O que el hombre real-concreto es un ser totalmente *espiritual* y totalmente *corporal,* sin que ninguno de estos dos adjetivos pueda adjudicarse a partes *físicamente* distintas del ser humano.

Merece notarse que Santo Tomás diseñó esta antropología movido por un interés estrictamente teológico[41] y buscando la adecuación del lenguaje cultural de su tiempo a la imagen bíblica del hombre. Ello se hace particularmente claro en el hecho de que Tomás concentra en el alma racional las funciones que Aristóteles repartía entre la *psyché* y el *noûs*. Por eso ha podido escribirse que «Tomás agustiniza a Aristóteles y aristoteliza a Agustín»[42].

1.2.3. *La reacción a Santo Tomás*

Naturalmente, este ensayo de síntesis no está exento de ambigüedades, que se detectan en la misma formulación de la tesis central (alma ¿forma del *cuerpo* o de la *materia prima*?)[43] y, sobre todo, en el vidrioso tema del alma separada. A tales ambigüedades se refieren varios comentaristas actuales[44]; no falta incluso quien sostiene que la antropología tomista es una variante más del dualismo platónico[45].

---

(40) RAHNER, en VV.AA., *El cuerpo y la salvación,* Salamanca 1975, 83s.; reproducido en *SzTh* XII, 407-427.

(41) SCHULTE, 29; WEBER, 149.

(42) MEYER, H., citado por SCHNEIDER, 52, nota 183.

(43) TRESMONTANT, *Le problème...,* 116.

(44) Vid. las referencias en RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión...,* 333 y las notas 22 a 29; pueden añadirse todavía los nombres de BENZO, 231-234, y SCHMIED, J., en *ThG* 1986, 242.

(45) BERNATH, K., *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die on-*

La presencia de estos interrogantes explica, al menos en parte, la conflictiva recepción que experimentó en su tiempo el modelo antropológico de Tomás. Contra el aserto central del mismo (el alma, *única* forma del cuerpo) se objetó que, de ser verdadero, el cadáver de Cristo no podría considerarse como su cuerpo y que la veneración de las reliquias quedaba despojada de toda apoyatura ontológica[46]. En 1276 el obispo de París Esteban Tempier rechaza esta tesis tomista como falsa (pero no como herética); la misma censura es emitida en 1277 por el arzobispo de Canterbury, Robert Kilwardby (¡dominico!), y ratificada en 1284 por su sucesor, Johannes Peckham. En 1285 la facultad de teología de París juzgaba la tesis como falsa; en 1286 la misma facultad precisaba que «falsa» no equivalía a «herética».

Así las cosas, no extrañará que la teología postomista abandone, salvo contadas excepciones, la doctrina de la unicidad de la forma y se incline por un plurimorfismo, aun admitiendo comúnmente que: a) el hombre consiste en la unidad alma-cuerpo; b) el alma se une sustancialmente al cuerpo[47]. La intuición latente en las teorías plurimorfistas es que espíritu y materia, alma y cuerpo, distan tanto entre sí que sólo pueden unirse mediante una (o más) forma(s)-puente que acorte(n) distancias.

Un buen ejemplo de esta tendencia es Pedro Juan Olivi[48], que arremete frontalmente contra la tesis tomista de la forma única, a la que califica de «brutalis error»[49]: esta única forma haría o mortal al alma o mmortal al cuerpo. Como se ve, estamos de nuevo ante lo que más arriba se llamó «el dilema griego».

La alternativa de Olivi se resume en el siguiente esquema: en el hombre hay dos sustancias, alma y cuerpo, cada una con su propia materia y forma. El alma racional está constituida por una «materia espiritual» y tres formas parciales: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva. El cuerpo es informado inmediata y directamente por las formas vegetativa y sensitiva y, *mediante éstas,* por la intelectiva.

---

tologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin, Bonn 1969; SCHNEIDER, 30-36, califica esta interpretación de tendenciosa y parcial.

(46) WEBER, 152; SCHNEIDER, 57ss.

(47) SCHNEIDER, 3s.

(48) WEBER, 150s.; SCHNEIDER, 208ss.; BETTONI, E., *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi,* Milano 1959, con bibliografía.

(49) SCHNEIDER, 210, nota 8.

No es fácil explicar cómo concibe Olivi la unión alma-cuerpo; a finales del s. XIII, la unidad sustancial era vista como afirmación obligada, incluso por los pluralistas, sin que sirviera la mera yuxtaposición de magnitudes heterogéneas[50]. Para Olivi, probablemente, el secreto estaba en distinguir tal *unidad sustancial* de la *unión formal:* entre el ser total del alma, por un lado, y el cuerpo, por otro, vige una real unidad sustancial, cuyo fundamento sería la unión formal entre las partes vegetativa y sensitiva y la materia corporal[51].

Ricardo de Mediavilla[52] introducirá una nueva categoría para tutelar la unidad sustancial, pese a la pluralidad de formas, estipulando entre éstas una «subordinatio essentialis»: las formas inferiores se ordenan a la superior (el intelecto), que deviene así *forma* en sentido pleno; por lo demás, alma y cuerpo son sustancias, pero *incompletas.* Con estos retoques parecía ya más plausible ver en el hombre una unidad sustancial, no sólo accidental o dinámica. De hecho, Ricardo de Mediavilla refuta duramente la ecuación *alma = persona,* que se remontaba a Hugo Victorino, y reserva la personalidad para el compuesto alma-cuerpo.

El esquema pluralista será simplificado por Escoto[53]. La materia informada por el alma no es la materia prima —como se sugiere en la versión tomista—, sino la ya estructurada por una forma propia, la *forma corporeitatis.* Pero ésta sólo puede ser llamada *forma* en un sentido análogo, si se compara con la que da al entero compuesto su *actualidad* (el alma racional). De esta información del alma surge la «humanidad», «entidad positiva» que no es ni el alma ni el cuerpo, sino «la conjunción en la distinción» de ambos[54].

1.2.4. *Hacia el consenso: Vienne*

Como es obvio, el punto débil de todas estas explicaciones, si se comparan con la tomista, radica en la dificultad de hacer comprensible que el hombre es un ser *uno;* de dos o más sustancias no puede

(50) SCHNEIDER, 125s.

(51) Según SCHNEIDER, 234.

(52) SCHNEIDER, 123-126.

(53) WEBER, 154s.; SCHNEIDER, 248; SCHULTE, H., «Johannes Duns Scotus: Der Mensch-Einheit in Differenz», en *ThPh* (1974), 554-560; GILSON, *Jean Duns Scot,* París 1952, 490-497.

(54) «Humanitas enim nec est anima nec corpus nec ista conjunctim..., sed humanitas est alia entitas ab anima et corpore conjunctim et divisim»: *Rep.* 3,22, q.un.

surgir más que una unión accidental. Si se responde que se trata de sustancias incompletas —lo que es ya un concepto cuestionable—, cabe preguntar de nuevo qué es lo que las une. El recurso a la «subordinación esencial» parece, una vez más, un expediente *ad hoc*.

Por todo ello, en el umbral del siglo XIV se registra un movimiento de rehabilitación de la tesis tomista. Richard Knapwell[55], tras insistir en la imposibilidad de alcanzar una real unidad a partir de dos entes en acto, vuelve a proponer la tesis del alma-forma única, de la que extrae las obligadas consecuencias: «cuerpo y alma no son realidades realmente diversas»; «el cuerpo no existe sin el alma»; «el alma hace uno con el cuerpo, como la materia prima hace uno con la forma». A conclusiones análogas llega Juan de París[56]: sin el alma, el cuerpo no es tal; por eso no es exacto hablar de «alma *y* cuerpo», toda vez que aquélla no accede, en rigor, a un *cuerpo,* sino a la materia prima.

Esta preocupación creciente por el carácter estrictamente unitario del hombre va a ser recogida y oficializada en el concilio de Vienne[57]. Si el cuarto concilio de Letrán se había contentado con afirmar, contra el dualismo, que el hombre se constituye por el alma *y* el cuerpo, Vienne dará un paso más, aseverando que estos dos elementos se unen sustancialmente: «el alma es verdaderamente, por sí misma y esencialmente, forma del cuerpo humano» (*DS* 902 = *D* 481). «Verdaderamente»: la afirmación no es meramente especulativa, sino que atañe al orden objetivo. «Por sí misma»: no por (mediante) otras formas; la función informante del alma se ejerce inmediata y directamente. «Esencialmente»: la esencia o razón de ser del alma no es sino informar el cuerpo. De ahí que el resultado sea una unión sustancial, no accidental.

De notar que el concilio parte de la naturaleza humana de Cristo (*DS* 900 = *D* 480), para pasar luego a la naturaleza humana en general; vuelve así a recobrarse la determinación cristológica de la antropología característica de la patrística, seguramente porque el error que contemplaba el concilio afectaba a la constitución ontológica de Cristo.

---

(55) SCHNEIDER, 130ss.

(56) SCHNEIDER, 163.

(57) WEBER, 156-158; SCHNEIDER, 251-257; JANSEN, B., «Quonam spectet definitio Viennensis de anima», en *Greg* (1920), 78-90; ID., «Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil», en *Franzisk. Studien* (1934), 297-314; BETTONI, 370-379.

La fórmula conciliar habla del «alma racional o intelectiva»; parece, pues, rechazarse la distinción (utilizada, entre otros, por Olivi) entre «alma racional» y «forma intelectiva».

Así pues, según el concilio, toda comprensión del hombre que entienda la relación alma-cuerpo como no esencial y la unidad del ser humano como no sustancial se sitúa al margen de la antropología cristiana. No basta con admitir el cuerpo en la estructura de lo humano; tampoco es suficiente defender su bondad; es asimismo insuficiente entender la unión alma-cuerpo en un sentido accidental o simplemente operacional, como entidades que interactúan entre sí, al modo del piloto y la nave, el arpista y el arpa, etc. Es preciso afirmar que el hombre es una unidad psicofísica, anímico-corpórea; ésa era, en efecto, la imagen que del ser humano nos daba la Biblia. Vienne trata de expresar esa imagen en el lenguaje y las categorías del momento; más concretamente, mediante el esquema hilemórfico entonces comúnmente aceptado, lo que —claro está— no significa que se canonice el hilemorfismo.

Es seguro que el concilio no pretendió condenar *la persona* de Olivi. Es dudoso que haya querido condenar *su doctrina,* aunque parece cierto que dicha doctrina estaba en su punto de mira[58]. Ciertamente, no se condena la tesis de la pluralidad de formas mientras tal tesis respete la unidad sustancial. No es exacto sostener, como hacen Fiorenza-Metz, que el concilio haya asumido «la solución tomista» o se exprese «a base de conceptos tomistas»[59]. Sí es innegable, en cambio, que la intención profunda de Vienne (tutelar la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia) encuentra su mejor formulación no en las teorías plurimorfistas de Olivi, Escoto y otros, sino en la concepción de Santo Tomás.

Por último, ¿cuál es el alcance dogmático de esta intervención conciliar? Pese a la terminología que en ella se emplea, no parece que se trate de una definición solemne[60]. Mas, en todo caso, no hay duda de que estamos ante una manifestación autorizada del *sensus fidei;* en cuanto tal, ha de considerarse como vinculante.

---

(58) SCHNEIDER, 252, nota 28.
(59) *O.c.,* 510, 512; cf. para esta puntualización SCHNEIDER, 255.
(60) WEBER, 157, citando un estudio de A. Lang.

1.2.5. *De Vienne al Vaticano II*

Por sorprendente (y lamentable) que resulte, con Vienne parece cerrarse la historia de la reflexión cristiana sobre el problema alma-cuerpo. En los siete siglos siguientes, ni la teología ni el magisterio (salvo el paréntesis del V concilio de Letrán, que nos ocupará más adelante) volverán sobre el asunto con aportaciones originales. Los teólogos no harán sino reiterar esta o aquella teoría tradicional; el magisterio se limitará a revalidar la doctrina de Vienne: *DS* 2828 = *D* 1655 (contra Günther); *DS* 2833 (contra Baltzer); *DS* 3224 = *D* 1914 (contra Rosmini).

Hay que esperar, pues, al Vaticano II para dar con una nueva aproximación al tema. En GS 14-15 se recogen los dos datos primeros de la antropología bíblica: el carácter unitario del hombre y su superioridad frente al resto de los seres mundanos. Su «condición corporal» lo convierte en «síntesis del universo material»; no le es lícito «despreciar» esa condición, antes bien «debe tener por bueno y honrar su propio cuerpo».

De otro lado, su «interioridad» le confiere una preeminencia sobre «el universo entero». Por su inteligencia, «participación de la luz de la mente divina», rebasa «la universalidad de las cosas», dista de ser «una partícula de la naturaleza» o «un elemento anónimo de la ciudad humana». El reconocimiento de su «alma espiritual e inmortal» equivale a tocar el fondo de su verdad.

El hombre es, pues, comprendido en la doble referencia a Dios y al mundo. El tradicional binomio *alma-cuerpo* es retraducido con las expresiones «interioridad» (apertura a Dios)-«condición corporal» (inserción en el mundo). Contra una lectura unilateralmente materialista de lo humano, se subraya que la dimensión espiritual, lejos de ser «ficción ilusoria», es un dato accesible en la experiencia que el hombre hace de sí mismo.

Evidentemente, el concilio está aludiendo, aunque con notable discreción y muy sumariamente, a los diversos reduccionismos antropológicos que circulan en la cultura dominante. Para comprender, por tanto, sus aseveraciones es preciso analizar cómo se plantea en nuestros días el problema de la constitución ontológica humana.

2. La situación actual: el problema mente-cerebro[61]

Pocos avatares filosóficos resultan más fascinantes que los que tienen por protagonista al problema alma-cuerpo en las últimas centurias. El reinado del alma, que se había iniciado con Platón y cuyas huellas hemos ido rastreando en los trece primeros siglos, conoce de nuevo un momento cenital con el dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*[62] y, transmutado en el reino del espíritu, se consolida con el idealismo alemán, de Kant a Hegel.

La venganza del cuerpo se hizo esperar, pero cuando se produjo fue terrible. Los materialismos del siglo XIX serán el brazo ejecutor de esa venganza. La antropología, que había sido en realidad *psicología*, *logos* de la *psyché*, devino primero ciencia de la conciencia (Freud), y después —a instancias del behaviorismo— ciencia de la conducta, virtuosa observadora de esa caja negra en que parecía haberse convertido el hombre. El cambio de régimen se consuma: al reino aristocrático del alma o del espíritu sucede la presidencia democrática del cuerpo o de la materia. El corrosivo ingenio de B. Russell zanjaba la cuestión con una célebre *boutade:* el espíritu es la materia en estado gaseoso.

En torno a los años cincuenta del presente siglo, se inicia lo que parece ser el imparable ocaso del conductismo, al que le han llovido críticas desde todos los ángulos, incluso desde donde menos podía esperarse[63]. Vuelve, en contrapartida, a tomarse en consideración el

(61) Cuanto sigue es reelaboración de mi trabajo «Del problema alma-cuerpo al problema mente-cerebro», en SCHULTE-RUIZ DE LA PEÑA-GRESHAKE, *Cuerpo y alma...*, 67-83 (reproducido con el título «Mentes, cerebros, máquinas» en *RCI* [mayo-junio 1987], 211-224): cf. también RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, 131-199; SEIFERT, *Das Leib-Seele Problem...*, 15ss., 54ss.

(62) TRESMONTANT, *Le problème...*, 116-134.

(63) RUSSELL, B., *Escritos básicos* I, Barcelona 1984, 161s. (eliminar la subjetividad «es imposible»); BUNGE, M., *The Mind-Body Problem*, Oxford 1980 (hay trad. esp.), IX (estamos asistiendo a «el principio del fin de la larga y tediosa noche behaviorista»); FEIGL, H., *The «Mental» and the «Physical»*, Minneapolis 1967², 26 («el conductismo está siendo definitivamente repudiado»); RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid 1983, 199 (hoy «se mira con recelo todo lo que huela a conductismo metodológico skinneriano o a conductismo lógico ryleano»); LACASA, P. - PEREZ, C., *La psicología hoy: ¿organismos o máquinas?*, Madrid 1985, 192 («lo que ahora nos resulta más llamativo es que muchos psicólogos expresan claramente la necesidad de separarse de las posiciones teóricas del conductismo»).

concepto de *mente,* término con el que ahora se designa lo otrora denotado por términos como *alma* o *espíritu.* Que «el problema del alma sea un pseudoproblema» ya no les parece tan seguro ni siquiera a materialistas como Feigl[64] y Bunge; éste opina, por el contrario, que seria una necedad soslayar «el problema ontológico de la naturaleza de la *psyché»,* y que la más embarazosa e ineludible pregunta que se puede hacer a un filósofo reza: «¿qué es el alma?». Debemos, pues, felicitarnos —añade Bunge— del retorno de «uno de los problemas más viejos, intrigantes y difíciles de los ubicados en la intersección de ciencia y filosofía, esto es, el llamado problema *mente-cuerpo»*[65]. De modo análogo se había expresado Feigl anteriormente: «el problema mente-cuerpo está otra vez en la avanzada de las discusiones filosóficas más activas e inteligentes»[66].

De otro lado, uno de los más importantes filósofos actuales (Popper) deja atónitos un buen día a sus colegas con la propuesta del «dualismo interaccionista», a la que se suman con entusiasmo prestigiosos neurólogos (Eccles, Penfield y otros)[67]. Bunge habla del *psicón,* lo que a los materialistas de estricta observancia les suena —no sin razón— a dualismo camuflado. La Gnosis de Princeton (fenómeno pintoresco, pero sintomático) da fe de que el espiritualismo cabalga de nuevo en ciertos círculos científicos americanos[68].

Resumiendo: bajo otro rótulo (problema *mente-cerebro* o *mente-cuerpo*), la cuestión alma-cuerpo está de nuevo sobre el tapete. Más concretamente, la discusión actual gira en torno a estos dos interrogantes: ¿existe eso que llamamos *mente*?; caso de que exista, ¿es algo distinto del cerebro? Con otras palabras: ¿basta esa estructura orgánica prodigiosamente sofisticada que es el cerebro para explicar la conducta, facultades y propiedades del ser humano? ¿O es preciso postular otro factor explicativo del fenómeno *hombre,* no orgánico, no material?

De las dos cuestiones, la primera —existencia de la mente— recibe hoy una respuesta afirmativa prácticamente unánime. La atención se

(64) *O.c.,* 3, 23, 136.

(65) BUNGE, *Epistemología,* Barcelona 1980, 133, 136; ID., *The Mind-Body...,* X, XIII.

(66) *O.c.,* 3; cf., del mismo autor, «Mind-Body. Not a Pseudoproblem», en HOOK, S. (ed.), *Dimensions of Mind,* New York 1960.

(67) Vid. *infra,* notas 71, 93 a 95.

(68) RUYER, R., *La Gnosis de Princeton,* Madrid 1985; libro tan confuso y esotérico como el movimiento que pretende historiar.

centra ahora, por tanto, en la segunda cuestión, en el problema mente-cerebro propiamente dicho: ¿se identifica el yo, la autoconciencia, la mente, con una entidad biológica o fisioquimica?

Examinaremos en primer lugar los tres modelos de respuesta al problema elaborados actualmente desde una óptica filosófica: la teoría de la identidad, el emergentismo y el dualismo interaccionista. Veremos a continuación cómo se plantea y se resuelve el problema desde el ángulo (hasta hace poco inusitado) de la cibernética, y cerraremos estas exposiciones con una breve evaluación.

2.1. La teoría de la identidad

Herbert Feigl es el creador de la teoría de la identidad mente-cerebro, ampliamente divulgada entre filósofos y neurólogos anglosajones[69]. Posteriormente, el propio Feigl manifestó serias reservas sobre la validez de su hipótesis[70], lo que no obsta para que ésta continúe siendo «actualmente la más influyente», según Popper[71], de todas las emitidas desde una ontologia materialista.

El primer objetivo de Feigl es la superación del conductismo mediante la reivindicación de la realidad de la mente. El hombre es algo más que un mecanismo automático de estímulo-respuesta; en él, amén de una conducta, hay factores causales de esa conducta; los eventos, procesos y estados mentales poseen una realidad propia, anterior al comportamiento y causante del mismo. El ser humano es un yo consciente, dotado de una «estructura central de la personalidad» que opera como «eslabón en la cadena causal de nuestra conducta». La mente (*the self, the ego*) es, pues, una realidad objetiva; no es la conducta, sino el principio interno de la conducta.

Es esta rehabilitación del carácter real de la mente lo que funda la actualidad y urgencia de la cuestión mente-cerebro. La respuesta de Feigl a la misma va a ser la de la identidad psiconeural: la mente existe, *pero es el cerebro*[72].

---

(69) *O.c. supra*, nota 63; SMART, J. J. C., *Philosophy and Scientific Realism*, London 1963; ARMSTRONG, D. M., *A Materialist Theory of the Mind*, London 1968; SMITH, C. U. M., *El cerebro*, Madrid 1981.

(70) Según PUTNAM, H., *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press 1975, 386.

(71) POPPER, K. - ECCLES, J. C., *El yo y su cerebro*, Barcelona 1980, 61.

(72) Vid. en SMITH, 23, un interesante texto de Hipócrates postulando ya la identidad mente-cerebro.

La principal razón aducida por Feigl es «el principio de economía», irrenunciable en cualquier discurso científico, que exige no multiplicar sin necesidad las causas de un fenómeno[73]. Si algún elemento de la textura somática humana basta para explicar convincentemente *todos* los procesos, eventos y estados mentales, no hay por qué recurrir a otro factor inmaterial, no corporal. Si, pues, el fantástico órgano que es el cerebro da razón suficiente de la vasta gama de propiedades, modos de conducta y atributos del ser humano, no cabe postular otra causa de los mismos.

Asi planteada, la cuestión puede ya formularse en términos relativamente sencillos: ¿está la neurologia en situación de responsabilizar al cerebro de todo aquello de lo que es capaz el hombre?

Según Feigl, la respuesta es afirmativa. Los procesos teleológicos de la mente, la intencionalidad de la conducta, la cognición, la elección voluntaria, etc., son todos fenómenos a los que la psicofisiologia actual puede asignar una causa neurológica. Tomemos el caso límite del acto volitivo; Feigl declara que tal acto, como cualquier otro proceso psicosomático, «podría, en definitiva, ser explicado como resultante de estados y procesos cerebrales actuantes sobre diversas partes del organismo» y sería, en principio, «predecible» si se pudiera observar adecuadamente el mecanismo cerebral que lo produce[74]. Nuestro autor llega incluso a imaginar la posibilidad de un «autocerebroscopio» en cuya pantalla se reflejasen *todas* las corrientes nerviosas y, consiguientemente, se tuviese constancia empírica de *todos* nuestros estados, procesos y eventos mentales[75]. Se podría así llegar a decir, tras el pertinente examen de los estados cerebrales: «¡Ah!, estás multiplicando 47 por 25»[76].

Sin embargo, prosigue Feigl, el lenguaje «mentalista» conserva todavía su razón de ser, habida cuenta de la radical diversidad con que experimentamos lo psíquico y lo físico; lo psíquico es percibido por vía de conocimiento autoconsciente («knowledge of acquaintance»); lo físico se percibe como objeto distinto de la propia autoconsciencia. Ahora bien, los términos del vocabulario neurofisiológico denotan

---

(73) *O.c.*, 19.

(74) *Ibid.*, 15.

(75) *Ibid.*, 89. La hipótesis del autocerebroscopio habia sido ya considerada (y refutada) por BERGSON, H., *La evolución creadora*, Barcelona 1985, 306. Y es categóricamente rechazada por ECCLES, *Facing Reality*, Berlin 1970. SMITH (*o.c.*, 393, 396) la acepta, en cambio, con entusiasmo.

(76) RORTY, 221.

exactamente los mismos eventos o estados mentales denotados por los términos del vocabulario introspectivo[77].

La ontología que sustenta la teoría de la identidad es el materialismo fisicalista. Feigl sostiene no sólo que la mente es el cerebro y que, por tanto, lo psíquico es reducible a lo biológico, sino además que lo biológico es, a su vez, reducible a lo físico[78]. El monismo materialista de los teóricos de la identidad no se limita, pues, a aseverar una unicidad de sustancia que abarca todo lo existente (sólo existe la materia); afirma también una unicidad de propiedades: las leyes básicas del universo son *exclusivamente* físicas. Lo que resulta de esta doble reducción (de lo psíquico a lo biológico, de lo biológico a lo físico) es una realidad homogeneizada, sin desniveles, sin saltos cualitativos, sin rupturas entre ser y ser, en la que rige una rigurosa continuidad, del átomo de hidrógeno al hombre.

2.2. El emergentismo

¿Es aceptable esta representación de lo real?[79]. El materialismo emergentista piensa que no[80]. Cierto que sólo existe la materia, que todo lo real es material; pero la materia se despliega en niveles de ser cualitativamente distintos. Cada uno de estos niveles supone el anterior, pero lo supera ontológicamente y es irreducible a él. El emergentismo defiende, pues, un monismo de sustancia —la materia es la única sustancia base— y un pluralismo de propiedades; esa única sustancia se articula en esferas de ser diversas, regidas por leyes diversas y dotadas de capacidades funcionales diversas.

El argumento capital del emergentismo es el carácter extraordinariamente variado, rico, multiforme y creativo de la realidad. La ho-

(77) *O.c.*, 79, 181.

(78) *Ibid.*, 107; cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1987², 256ss.

(79) Para la critica a la teoria de la identidad, vid. SEIFERT, 56-62; POLTEN, E. P., *Critic of the psycho-physical Identity Theory*, París 1973; THOMSON, J. J., «The Identity Thesis», en (MORGENBESSER, S. [ed.] *Philosophy, Science and Method*, New York 1969, 219-234; KRIPKE, S. A., «Identity and Necessity», en (MUNITZ, M. K. [ed.] *Identity and Individuation*, New York 1971, 135-164; TAYLOR, R., *El cerebro y la mente*, Barcelona 1983; RORTY, 112ss.; ECCLES, *La psique humana*, Madrid 1986; POPPER, *El yo...*, 93-112; PINILLOS, J. L., «Lo físico y lo mental en la ciencia contemporánea», en (VV.AA.), *Antropología y teología*, Madrid 1978, 15-46.

(80) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 258ss.

mogeneización de ésta, su reducción a un monismo reduplicativo —de sustancia y de propiedades—, no se ajusta a la experiencia; nosotros experimentamos el mundo como ámbito de lo distinto, no de lo idéntico. El emergentismo exhibe contra el fisicalismo el hecho de la evolución: los procesos evolutivos son aquellos en los que emergen cosas nuevas, entes que poseen propiedades que no han existido antes. El fisicalista consecuente se verá obligado o a negar la evolución, el plusdevenir de una realidad que va de menos a más, o a considerar sus efectos como puras modificaciones cosméticas.

Pero volvamos a nuestro asunto. El filósofo argentino Mario Bunge es un distinguido exponente de la aplicación del materialismo emergentista al problema mente-cerebro[81]. Tras rechazar en términos insólitamente duros el punto de vista fisicalista[82], Bunge impone a la teoría de la identidad un importante retoque: si bien la mente es el cerebro, «el cerebro (humano) difiere cualitativamente de cualquier otro sistema material»[83]. El sistema nervioso central del hombre es un biosistema provisto de propiedades y leyes peculiares que rebasan no ya el nivel fisicoquímico, sino incluso el de la biología general. *El cerebro humano es emergente* respecto del área misma de la biosfera; y así, una teoría de la mente tiene que poder dar cuenta, ante todo, «de la especificidad de lo mental», pero también ha de poder «distinguir al hombre de su pariente más próximo, el chimpancé»[84].

«Los sucesos mentales son ciertamente emergentes respecto de los sucesos biológicos no mentales». De donde se sigue que «todo estado mental es un estado cerebral, pero no viceversa»[85]; únicamente

(81) *The Mind-Body...* La psicología del materialismo dialéctico es también emergentista; cf. LURIA, A. R., *El cerebro humano y los procesos psíquicos*, Barcelona 1979, sobre todo las pp. 53ss. y 96ss. Los intentos de Bunge por desmarcarse de tan incómoda compañía resultan poco convincentes: vid. su trabajo «La psicología como ciencia natural», en *Actas I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, Oviedo 1982, 25-32; cf. especialmente *ibid.*, 36 y 49, donde primero Bunge acusa a los psicólogos soviéticos (incluido «el gran Luria») de ser «dualistas sin saberlo» y luego, apremiado por una observación de G. Bueno, admite que su propio concepto de *emergencia* y el concepto engelsiano de *salto cualitativo* son «lo mismo» (!).

(82) «Yo rechazo la ontologia fisicalista, porque no cuadra con la variedad cualitativa de la realidad; y rechazo la epistemología asociada a esa ontologia, porque es demasiado ingenua y fantasiosa» (*The Mind-Body...*, X-XI).

(83) *The Mind-Body...*, 2,6.

(84) *Ibid.*, 10.

(85) *Ibid.*, 6-10, 73s.

la actividad cerebral específica de ciertos sistemas neuronales es actividad *mental*. La propiedad emergente más destacada del sistema cerebral humano es «la plasticidad», su aptitud para la autoprogramación y autoorganización, debida al hecho de que la conectividad intercelular es variable, no está fijada de antemano y para siempre. De la plasticidad, en fin, derivan las cualidades irreductibles del cerebro, lo que en una palabra llamamos *mente*[86].

Así pues, a la pregunta de qué es la mente, Bunge responde: «la mente no es un ente separado del cerebro o paralelo a él o interactuante con él... La mente es una colección de actividades del cerebro» [contra el dualismo]...; «propiedad emergente que sólo poseen los organismos dotados de sistemas neuronales plásticos de gran complejidad» [contra el fisicalismo][87].

2.3. *El dualismo interaccionista*

Hasta aqui las interpretaciones materialistas del problema mente-cerebro en su doble versión, la fisicalista y la emergentista. Pero se equivocaría quien pensase que el monismo materialista es la hipótesis predominante; según el testimonio —obviamente no sospechoso— de Bunge, el dualismo continúa siendo hoy la teoría más popular entre filósofos, psicólogos y neurólogos. En lo tocante a los filósofos, el nombre más representativo es, sin duda, el de Karl Popper[88].

Popper ataca el problema mente-cerebro desde la perspectiva de su famosa teoría de los tres mundos. Además del mundo de las entidades físicas (Mundo 1), existe el mundo de los fenómenos mentales (estados de conciencia, experiencias subjetivas, disposiciones psicológicas...), o Mundo 2, y el mundo de los productos de la mente (las historias, las teorías científicas, los mitos explicativos, las instituciones sociales, las obras de arte...), o Mundo 3. Nadie duda de la realidad del Mundo 1. ¿Cómo probar la de los mundos 2 y 3?

Según Popper, es real todo aquello que produce efectos empíricamente comprobables. Serán, pues, reales las entidades que, sea cual

(86) *Ibid.*, 49-70.

(87) *Ibid.*, 83-88; cf. ID., *Materialismo y ciencia*, Barcelona 1981, 119s.; *Epistemología*, 140. Para una evaluación de la posición de Bunge, vid. RUIZ DE LA PEÑA; *Las nuevas antropologías...*, 171-173, 211-217; ECCLES, *La psique...*, 44ss.; cf. BUENO, G., en *Actas...*, 154-159, y el diálogo entre Bueno y Bunge, *ibid.*, 33-49.

(88) Cf. *El yo...*

fuere su naturaleza, «pueden actuar causalmente o interactuar con cosas materiales reales ordinarias», aun cuando su realidad parezca más abstracta que la de las cosas ordinarias[89]. Pues bien, los objetos del Mundo 3 son *reales* en este sentido: independientemente de su materialización o «incorporación», actúan o pueden actuar sobre el Mundo 1.

Tomemos como ejemplo una teoria científica cuya aplicación «puede transformar la faz del mundo y, por consiguiente, el Mundo 1». Quien se percate de lo que ha significado la teoria de la física atómica para Hiroshima no podrá negar que son precisamente los productos de la mente –ciudadanos del Mundo 3– los factores más eficaces de una transmutación de la realidad física. Y ello aun cuando la teoría científica no conduzca necesariamente a la fabricación de un objeto del Mundo 1; si es exacta y fértil, induce por sí sola, sin ninguna mediación material, corpóreo-física, modificaciones reales en el Mundo 1. *Lo que significa que hay entidades reales que son incorpóreas*[90].

La realidad del Mundo 3 –prosigue Popper– exige la del Mundo 2. No sólo porque aquél es efecto de éste (y si el efecto es real, *a fortiori* lo será la causa), sino además porque la interacción Mundo 3-Mundo 1 es posible únicamente mediante el trámite de procesos mentales (entidades del Mundo 2)[91].

En suma, concluye Popper, además de la realidad física (Mundo 1), existen los Mundos 2 y 3 (la realidad subjetiva que llamamos mente y sus productos, incorporados o incorpóreos); estos tres mundos interactúan recíprocamente. La mente, «el yo consciente», seguramente surgido por evolución de la materia autoorganizada, es una entidad real que trasciende lo puramente físico y corporal, aunque precise de ello para existir. Dicho más claramente, la mente (Mundo 2, entidad inmaterial, aunque no desencarnada ni desencarnable) es distinta del cerebro (Mundo 1), pero interactúa con él. Es el yo –o la mente– quien posee un cerebro, y no el cerebro quien posee un yo. Popper llega incluso a manifestar su acuerdo básico con las metáforas platónicas del timonel y el barco, el auriga y el carro, el músico y el instrumento: «como decía Platón, la mente es el timonel»; el yo «es el ejecutante cuyo instrumento es el cerebro»; «pienso que el yo, en

(89) *Ibid.*, 11.
(90) *Ibid.*, 44-54.
(91) *Ibid.*, 54ss.

cierto sentido, toca el cerebro del mismo modo que un pianista toca el piano»[92].

El dualismo interaccionista de Popper ha recibido el refrendo entusiasta de Eccles, que no es el único neurólogo de relieve que se declara dualista; antes que él lo había hecho su maestro Sherrington, y hoy le acompañan en su opción figuras tan sobresalientes como W. Penfield[93] y R. W. Sperry[94]. El problema mente-cerebro dista, pues, de haberse solventado en favor de los materialismos desde el terreno empírico de la neurología[95]; como se recordará, tal era la esperanza de los teóricos de la identidad, esperanza que se revela, hoy por hoy, infundada.

2.4. La propuesta de los cibernéticos

La última aproximación al debate que nos ocupa procede de un área novísima en el concierto de las ciencias: la que trata de los ordenadores y de la cibernética en general. Realmente, los intentos de homologar los organismos vivos y las máquinas son muy antiguos, pero sólo comenzaron a ser tomados en consideración cuando la electrónica revolucionó el mundo de aquéllas, llevándolas a un tan alto grado de sofisticación que imponen irresistiblemente la cuestión fascinante de si no llegarán a rivalizar con los hombres —e incluso a sobrepasarlos— en sus capacidades funcionales. Ahora bien, si una máquina puede ser una entidad inteligente, ¿por qué no considerar a los organismos inteligentes como máquinas?

En rigor, la lógica del discurso fisicalista anticipaba ya esta ecuación entre el hombre y la máquina. En efecto, el postulado del fisicalismo es la reducción de todo lo real a los parámetros de lo físico. La

---

(92) *Ibid.*, 119, 135, 547, 557.

(93) *El misterio de la mente,* Madrid 1977.

(94) Este con matizaciones: «A Modified Concept of Conciousness», en *Psychological Review* 76 (1969), 532-536; «Neurology and the Mind-Body Problem», en (Issacson, R. [ed.]). *Basic Readings in Neuropsychology,* New York 1964, 403-429; «Mind-Brain Interaction: Mentalism, yes; Dualism, no», en *Neuroscience* 5 (1980), 195-206. Sobre la postura de Sperry cf. ECCLES, *La psique...*, 42ss.; BOSSHARD, S. N., *Erschafft die Welt sich selbst?,* Freiburg 1987², 75-78.

(95) Dos neurólogos españoles confirman recientemente este aserto: GÓMEZ BOSQUE, P., «Las relaciones psico-cerebrales: datos científicos e interpretación filosófica», en *RCI* (mayo-junio 1987), 255-270; BARCIA, D., «El problema alma-cuerpo. Un punto de vista neuropsiquiátrico», *ibid.*, 271-287. Cf. también ROSENBLUETH, A., *Mente y cerebro,* México 1970.

mente es el cerebro, pero el cerebro es, en último análisis, una estructura física, regida por leyes físicas y dotada de propiedades físicas. Un correligionario de Feigl, D. M. Armstrong, se expresa en este punto con suma claridad: supuesto que la mente es el cerebro y que éste, en cuanto realidad biológica, «es explicable en principio como una aplicación particular de las leyes de la física», se sigue que «el hombre no es sino un objeto material y no tiene sino propiedades físicas»[96].

Dando un paso más, D. Mackay se atreve a sugerir que «toda conducta humana tendrá un dia una explicación mecánica», y que no hay que esperar mucho para «hallar un sustituto mecánico de las tomas de decisión racional humana»[97].

En esta misma línea, probablemente la expresión más categórica de la ecuación hombre-máquina, y también la más radical, es la ofrecida por un cibernético español, Luis Ruiz de Gopegui[98]. He aquí una síntesis de su pensamiento:

El punto de partida es la aseveración de un robusto monismo fisicalista y la consiguiente repulsa no sólo del dualismo, sino de cualquier otro materialismo, especialmente del emergentismo. «Los avances de la cibernética, la informática y la neurofisiología... han consolidado la postura del reduccionismo fisicalista». Reiterando algo ya señalado anteriormente por Armstrong, el materialismo emergentista le parece a Ruiz de Gopegui una simple «versión moderna y pagana, más o menos desfigurada, del viejo dualismo»[99].

Una vez sentado el postulado fisicalista como premisa mayor del discurso, se procede de inmediato a la doble homologación mente-cerebro, cerebro-máquina. «Las investigaciones neurofisiológicas de los últimos treinta años *demuestran* de forma clara que las hipótesis anteriores [sobre la naturaleza de la mente] son inaceptables»[100]; «en la actualidad, si se analiza qué es la mente..., no queda ya otro remedio que admitir que se trata de un proceso material... Los procesos mentales, que en realidad deben entenderse como procesos de *elaboración de información,* son auténticos procesos *físicos*... Desde un punto de vista estructural, los procesos cósmicos, biológicos y mentales

---

(96) *O.c. supra,* nota 69, pp. 47-49.
(97) MACKAY, D., *Brains, Machines and Persons,* London 1980, 60ss.
(98) *Cibernética de lo humano,* Madrid 1983.
(99) *Ibid.,* 112-115.
(100) *Ibid.,* 115.

son de la misma naturaleza». La inteligencia natural del hombre y la inteligencia artificial de la máquina son «producto directo de la física», subyacen a las mismas leyes y funcionan según los mismos mecanismos: «pensar es simplemente un proceso fisicoquimico». Citando a Thomas H. Huxley, Ruiz de Gopegui remata esta inter pretación maquinista del hombre con la frase: «somos autómatas conscientes»[101].

Pero, si bien se mira, también la máquina es —al menos potencialmente— un «autómata consciente». La consciencia, en efecto, o para decirlo más claramente, *la autoconciencia,* no es en modo alguno privilegio exclusivo del hombre. «Las máquinas inteligentes de mañana... serán en cierto modo *conscientes,* en el sentido de que podrán *saber* lo que quieren hacer y por qué lo quieren hacer». Dado que la autoconciencia es sólo un tipo de conocimiento abstractivo, para alcanzar este nivel se precisa tan sólo perfeccionar la aptitud para las operaciones abstractas que ya ahora poseen las máquinas, si bien en proporciones todavia modestas. Con la autoconciencia, la inteligencia artificial alcanzará también la cualidad de la subjetividad. A la postre, pues, se habrá desembocado en «la autoconciencia artificial», en «la máquina-sujeto»[102].

En todo este proceso de consecución de la autoconciencia subjetiva por parte de la máquina juegan un papel decisivo los mecanismos de aprendizaje. Nada se opone, según nuestro autor, a que la inteligencia artificial, que ya está equipada de memoria y de capacidad de razonamiento, asimile tales mecanismos. «Las diferentes etapas que componen un proceso de aprendizaje son todas operaciones al alcance de nuestros modestos computadores electrónicos»[103].

En suma, y recapitulando: ni el discurso racional, ni la aptitud para el aprendizaje, ni la autoconciencia, ni la subjetividad son cualidades privativas del hombre; todas ellas pueden serlo también de la máquina. Así pues, la mente es el cerebro, y el cerebro es un robot. El hombre-sujeto es simple fase estacional del proceso hacia la máquina-sujeto.

---

(101) *Ibid.,* 148.
(102) *Ibid.,* 134.
(103) *Ibid.,* 125. MINSKY, M. (*Robótica,* Barcelona 1986, 14-16), no comparte el optimismo de Ruiz de Gopegui y advierte que es muy poco lo que sabemos sobre los mecanismos neuronales del aprendizaje humano.

2.5. *Evaluación*

La rápida panorámica esbozada hasta aqui da pie para algunas reflexiones, a guisa de valoración crítica. Las más obvias, como es natural, se refieren al monismo fisicalista y, sobre todo, a sus últimas derivaciones en los teóricos de la cibernética. Comencemos, pues, por ellas.

La posición de Ruiz de Gopegui puede parecer a algunos demasiado extremista para poder ser tomada en serio. En mi opinión, sin embargo, seria un grave error minusvalorar su relevancia. El mérito de la obra estriba precisamente en tener el coraje de pensar hasta el fondo una hipótesis-base y de hacerlo en voz alta y con un lenguaje inequívoco. El mensaje de Ruiz de Gopegui no es original: Armstrong, Mackay y Turing[104], entre otros, lo habían anticipado en sus líneas maestras. Sí lo es, en cambio, el tono en que se profiere. La sustancia de ese mensaje está, expresa o tácitamente, en la mente y en el corazón de muchos de nuestros contemporáneos, tocados por la fascinación de la ciencia y la técnica y dispuestos a creer en todo lo que cierta racionalidad técnico-científica les diga; en realidad, nos hallamos ante una manifestación más de la ya declinante «fe en el progreso», a la que la tecnología de punta concede una prórroga del plazo de caducidad. Con todo, la crudeza de las consecuencias formuladas por Ruiz de Gopegui disuadirá a muchos, aun conviniendo en sus premisas, de convenir en sus conclusiones. El libro de nuestro compatriota tiene, pues, la ventaja no pequeña de servir para un saludable ejercicio de discernimiento de espíritus.

Por lo demás, una refutación metafisica o teológica de esta interpretación del hombre está fuera de lugar, pues no sería de recibo para nuestro interlocutor. La sola instancia decisoria, en el terreno en que el fisicalismo ha situado el debate, es de orden empírico: la ciencia demostrará mañana lo que profetiza hoy. Ante esta forma de argumentación («materialismo prometedor» la llama sardónicamente Popper) quedan en suspenso otros tipos de raciocinio, y sólo cabe la práctica del *wait and see;* esperar y ver si tan miríficos pronósticos se cumplen. Desde posiciones filosóficas o teológicas distintas, se puede es-

(104) TURING, A. M., *¿Puede pensar una máquina?,* Valencia 1974; cf. VV.AA., *Controversia sobre mentes y máquinas,* Barcelona 1985; BERRY, A., *La máquina superinteligente,* Madrid 1983; STEINBUCH, K., «Ansätze zu einer kybernetischen Anthropologie», en (Gadamer, H. G. - Vogler, P. [Hgg.]. *Biologische Anthropologie* I, Stuttgart 1972, 59-107.

tar seguro de que este materialismo prometedor no verificará su vaticinio. Pero ¿cómo persuadir a sus partidarios de la inviabilidad de su propósito?

A lo sumo, pueden (y deben) hacerse observaciones de carácter formal. Por ejemplo, las siguientes:

a) Desde el momento en que eminentes neurólogos contemporáneos (Eccles, Penfield, Sperry) recusan decididamente la identidad mente-cerebro, es falso que la neurología actual «demuestre» tal identidad, como afirman repetidamente Armstrong y Ruiz de Gopegui.

b) Supuesto que una franja muy consistente del moderno monismo materialista —emergentistas, materialistas dialécticos— se muestra abiertamente beligerante frente al reduccionismo fisicalista, es falso que la identidad cerebro-máquina sea, al día de la fecha, un valor consolidado, como estima con su imperturbable optimismo Ruiz de Gopegui.

c) El mismo Ruiz de Gopegui, con una honestidad intelectual que le honra, no oculta —como no lo ocultaban Feigl y Armstrong— los puntos oscuros que aún quedan por dilucidar en su teoría: no se sabe qué es la memoria, cómo se crea una melodía, cómo llega a comprenderse algo que no se entendía, cuál es la localización de la autoconciencia y, en fin, qué es la materia («un gran problema: la propia noción de materia, aún no explicada con claridad por los científicos»)[105].

Ante este cúmulo de lagunas, que afectan a puntos neurálgicos de la hipótesis mecanicista, ¿se puede presentar ésta como algo más que una conjetura altamente aventurada? Un ejemplo de la impávida desenvoltura con que Ruiz de Gopegui defiende su posición nos lo proporciona él mismo en un párrafo deliciosamente definidor de su talante: «tanto desde el punto de vista ontológico como desde el epistemológico, existen razones fundadas para suponer que el Universo... es reduccionista, *aunque una parte considerable de los filósofos y científicos actuales piensen lo contrario*»[106].

Si del monismo fisicalista pasamos al otro extremo, el dualismo interaccionista de Popper, las perplejidades subsisten. En un primer momento, la interpretación popperiana de la mente parece bastante

(105) *O.c.*, 160.
(106) *Ibid.*, 167s.

afín a la explicación emergentista. Por ello resulta doblemente decepcionante su espectacular repliegue hacia una comprensión platónica de la relación mente-cerebro (alma-cuerpo). Comprensión que se distancia polarmente no ya de los materialismos al uso, sino también de la antropología bíblica. El cerebro (el cuerpo) vuelve a ser aquí, como en los mejores momentos del cartesianismo, la *res extensa,* un mecanismo gobernado por la *res cogitans,* una entidad des-almada, y a la mente entonces no le resta sino ser «el espíritu en la máquina». Con lo que, una vez más, los extremos se tocan: el hombre del dualismo no está tan lejos como parece del robot del fisicalismo.

De la posición de Popper puede extraerse todavía otra lección: no todo discurso del tipo alma-cuerpo (o mente-cerebro) es necesariamente dualista. El dualismo tiene que ver no con la realidad del alma/mente y del cuerpo/cerebro, sino con un determinado modo de entender su relación mutua. Popper es dualista no tanto porque afirme que la mente es irreductible al cerebro, sino porque, a la hora de explicar cómo se relacionan ambos, no se le ocurre mejor cosa que reinventar a Platón o a Descartes.

Por lo que toca al emergentismo, sus ventajas frente al fisicalismo son innegables: se reconocen las diferencias cualitativas que median entre los distintos seres mundanos y, sobre todo, es posible una lectura humanista de la realidad; el hombre difiere sustancialmente de su entorno, respecto del cual es irreductible y ontológicamente superior. Siendo la mente una cualidad emergente del cerebro, no se puede decir sin más que lo mental sea idéntico a lo cerebral; la mente, en efecto, ostenta unas propiedades y unas facultades funcionales que rebasan lo puramente biológico o fisiológico, y con mayor razón lo físico.

De otra parte, frente al dualismo el monismo emergentista da razón de la experiencia que el yo encarnado hace de sí mismo como unidad psicosomática. El ser humano no es el saldo resultante de la interacción de dos seres o de su unión puramente accidental y episódica; es un ser ontológicamente uno, si bien extrañamente dotado para cubrir con su peculiar ontología toda la gama de lo real, desde lo físico a lo psíquico, pasando por lo químico y lo biológico.

La teoría emergentista contiene, sin embargo, un aspecto discutible, al que apuntan las críticas que le hacen los fisicalistas; una vez afirmado el pluralismo de propiedades cualitativamente diversas e irreductibles, ¿qué sentido tiene afirmar un monismo de sustancia?

Cuando Ruiz de Gopegui[107] moteja al emergentismo (como, por lo demás, habían hecho antes Feigl, Armstrong y otros fisicalistas) de dualismo camuflado, está señalando el flanco más vulnerable de este sedicente monismo. ¿Es coherente seguir considerando *material* lo que, por hipótesis, diverge cualitativamente del resto de la materia? Si la mente representa un fenómeno auténticamente emergente respecto de *todas* las restantes realidades, propiedades y leyes del mundo material (las físicas, las químicas, las biológicas)[108], parece lógico inferir que la mente es una realidad no física, no química, no biológica, no *material,* por más que esté esencialmente relacionada con todos esos niveles de lo real y no se dé sino *en* lo material, lo biológico, lo somático.

El litigio secular entre el monismo materialista y el dualismo accede así, finalmente, a una especie de *impasse.* Más aún, el materialismo maquinista extremo lleva a algunos de sus fautores (irónicamente) a un dualismo exasperado, para el que el factor *información* prima sobre cualquier otro. Ciertos expertos en cibernética han elaborado la hipótesis de una transferencia de nuestros contenidos cerebrales a un ordenador, seguida de una «desconexión» de nuestro cuerpo y el ordenador, que se instalaría junto con la información «en un cuerpo nuevo y brillante»[109]. La postulación de tamaña metamorfosis ilustra elocuentemente cuál es el real aprecio que de la condición somática humana tienen algunas antropologías corporalistas.

---

(107) *Ibid.,* 113.

(108) «Dijo usted si para mi los fenómenos mentales son fenómenos físicos. ¡No!... El materialismo que defiendo no es un fisicismo, sino un emergentismo. Reconoce la existencia de propiedades nuevas, que no son ni físicas, ni químicas, ni biológicas comunes» (BUNGE, en *Actas...,* 40).

(109) MORAVEC, H., en (Minsky [ed.]) *Robótica,* 114-117. Sobre el inminente (?) mestizaje de hombre y máquina, vid. FREITAS, R. A., «El nacimiento del ciborg», *ibid.,* 121-155; MINSKY («Nuestro futuro robotizado», *ibid.,* 241-258) afirma que es posible «adquirir una especie de semiinmortalidad gracias a la robótica..., vencer a la mente con la inteligencia artificial» (p. 250), «trasladando nuestra personalidad a un nuevo recipiente» (p. 253). (De notar la equivalencia *cuerpo = recipiente*). Los eufóricos pronósticos que en los años cincuenta se hacían sobre los inminentes progresos de la inteligencia artificial dan paso hoy a un cauto realismo, no exento de escepticismo; vid. KURZWELL, R., «¿Qué es en definitiva la inteligencia artificial?», en *Diálogo Filosófico* (1988), 24-40; SANZ PASCUAL, J., «¿Es posible la inteligencia artificial?», *ibid.,* 56-71.

3. Reflexiones sistemáticas

Al comienzo del presente capitulo anticipábamos el *no* de la teología al dualismo y al monismo antropológicos. Nos preguntábamos también por el significado de los conceptos *cuerpo-alma* en la esfera de la antropología cristiana y por la plausibilidad de una vía media entre el dualismo y el monismo. Con los materiales inventariados en páginas anteriores, es hora de ensayar una respuesta sistemática a estos interrogantes.

3.1. El hombre, ser uno: el no al dualismo

La trayectoria seguida por las declaraciones del magisterio representa una progresión creciente hacia la afirmación de la unidad del hombre, a través de tres grandes hitos: a) los textos magisteriales, hasta Letrán IV inclusive, hablan de una naturaleza humana que *consta de* (o está *constituida por*) alma y cuerpo; b) Vienne da un paso más cuando enseña que alma y cuerpo se unen sustancialmente; pero el sujeto de su aserto es todavía el alma (*anima forma corporis*); c) en fin, el Vaticano II (GS 14) asevera categóricamente que «*el hombre* es *uno* en cuerpo y alma» (*corpore et anima unus*).

Hay, por tanto, una cada vez más nítida formulación de la unidad, en virtud de la cual se pasa de «el hombre *tiene* alma y cuerpo» a «el hombre *es* en cuerpo y alma». La proposición de Vienne se revela, pues, retrospectivamente, como fórmula de transición. Pero ¿qué significa la afirmación «el hombre es un ser *uno*»?

Con ella se trata de expresar la experiencia originaria que el yo tiene de sí mismo. Dicha experiencia no es –como estimaba Descartes– la del *cogito,* la de una conciencia pensante; es la de un yo encarnado[110] que se percibe simultáneamente como carne animada o como alma encarnada, y no como cuerpo por una parte, *más* alma por otra. El lenguaje común permanece fiel a esta conciencia íntima de un yo unitario; nadie dice «mi cuerpo tiene frío» o «mi alma estudió mucho ayer». Ambas constataciones son remitidas al sujeto único que las ha vivido.

La experiencia testifica, además, que toda acción, pasión o vivencia humana es corpóreo-espiritual, psicofisica, «psicoorgánica»[111].

(110) MARCEL, G., *Diario metafísico,* Buenos Aires 1956, 26s., 250s.

(111) ZUBIRI, X., *Sobre el hombre,* Madrid 1986, 482: «la actividad humana es *unitariamente* psico-orgánica en todos, *absolutamente todos,* sus actos»; ID., *El*

Hay, sí, actos *preponderantemente* espirituales o *preponderantemente* corporales[112]. Pero no hay actos *puramente* espirituales o corporales. El conocimiento, por ejemplo (el acto espiritual por excelencia), no se da —decía Santo Tomás— sin una *conversio ad phantasma* (*Summa Theol.* I,88,1; *Contra Gent.*, 2,68)[113], esto es, sin un arrancar de la experiencia de los sentidos. De otro lado, el *sentir* es en el hombre —y sólo en él— un *inteligir*[114]. Los gestos corporales delatan la interioridad del yo hasta el punto de singularizar y hacer reconocible a la persona. Las funciones vegetativas no se realizan por el ser humano de forma *animal*; bien al contrario, lo más biológico (la nutrición, el sexo, la muerte) ha sido siempre lo más impregnado de símbolos, lo más ideológico, lo más ideologizado o «espiritualizado»[115]. La más alta acción humana de la historia, el acto redentor de Cristo, comprendió una dimensión interior, espiritual —la voluntad de entrega amorosamente libre—, y la plasmación corpórea de esta disposición anímica en los sucesos de la pasión (Hb 10,5-10).

Se puede, en suma, decir, como decía la Biblia: el hombre *es* alma, el hombre *es* cuerpo[116]. A condición, empero, de que, cuando decimos «alma», entendamos por ella no un espíritu puro, sino un coprincipio de la realidad humana, cuya razón de ser es la encarnación. Y que cuando decimos «cuerpo», lo estemos pensando como lo que es: una porción de materia animada, espiritualizada. Hablar del alma

---

hombre y Dios, Madrid 1984, 42s. Cf. MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1984, 107: «no se da un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto respecto a las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no haya encontrado su germen o su bosquejo general en las disposiciones fisiológicas... La unión del alma y el cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores... Esta unión se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia».

(112) LAÍN, P., *Antropología médica*, Madrid 1984, 99; se leerán con provecho las páginas dedicadas a las enfermedades psicosomáticas (*ibid.*, 241ss.), llenas de finas observaciones, como la de que «un ejército derrotado es más sensible a las infecciones que un ejército victorioso» (p. 250).

(113) Cf. SCHNEIDER, 45s.; RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 235ss; vid. las precisiones a este axioma en ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980, 104.

(114) ZUBIRI, *Inteligencia...*, 76-86; LAÍN, 41. Al igual que el sacramento no sólo simboliza la gracia, sino que es su presencia real y viva, asi también lo sensible no es mero simbolo de lo inteligible, sino su modo de ser presente al mundo: MERLEAU - PONTY, 227.

(115) GEHLEN, A. (*El hombre*, Salamanca 1980) insiste a lo largo del entero libro en la transmutación que lo biológico experimenta en el hombre.

(116) BARTH, 27s.

y del cuerpo separadamente es ceder a la imaginación que los yuxtapone y a la raíz helenista de nuestra mentalidad occidental que los escinde. Emplear aquí el verbo *tener* (yo *tengo* alma, *tengo* cuerpo) resulta, cuando menos, ambiguo, porque induce una objetivación del alma o el cuerpo que los distancia del sujeto de la frase[117].

La unidad espíritu-materia cobra, pues, en el hombre su más estricta verificación; el espíritu finito es impensable a extramuros de la materialidad, que opera como su expresión y su campo de autorrealización. A su vez, el cuerpo no se limita a ser instrumento o base de despegue del espíritu; es justamente *su modo de ser:* «a la esencia del espíritu humano en cuanto espíritu pertenece su corporeidad»[118].

No basta mostrar que el espíritu adquiere positivas ventajas al encarnarse, puesto que en un tal aserto podría entenderse la encarnación como simple «fase transitoria del llegar el espíritu finalmente a sí mismo». Habría que proponer la unidad alma-cuerpo de tal modo que aparezca imposible la autorrealización del espíritu al margen de la materia, y eso no sólo en un determinado momento de su historia, sino siempre y necesariamente[119]. El espíritu humano (el *alma*) no es, según esto, una cosa junto a otra (la materia o el cuerpo). Es más bien uno de los factores estructurales del hecho total *hombre.* La materia[120] es, en cuanto humana, *cuerpo,* la determinación de lo biológico por lo psíquico, la alteridad o «el fenómeno» del alma, su manifestación empírica[121].

El hombre entero es, en definitiva, *alma* y, a la vez, *cuerpo;* pero no como mera contigüidad *de facto* de ambos, según pensaba el cartesianismo. Es alma en tanto que esa totalidad una está dotada de una interioridad, densidad y profundidad tales que no se agotan en la superficialidad del hecho físico-biológico. Es cuerpo en tanto que dicha interioridad se visibiliza, se comunica y se autoelabora históricamente en el tiempo y en el espacio. Volveremos más detenidamente sobre esto.

(117) MARCEL, *Filosofía concreta,* Madrid 1959, 30s.; cf. AISENSON-KOGAN, A., *Cuerpo y persona,* México 1981, 22, 30.

(118) RAHNER, en *Geist und Leib...,* 195-197.

(119) *Ibid.,* 195, en discusión con Luyten.

(120) «Espíritu congelado» *(gefrorener Geist),* le llama RAHNER (*Das Problem der Hominisation,* Freiburg 1965[3], 51), invirtiendo la cáustica descripción que Russell hacía del espíritu como «materia en estado gaseoso».

(121) MASSET, P., «Immortalité de l'ame, résurrection des corps. Approches philosophiques», en *NRTh* (1983), 335.

Por último, y según se apuntó anteriormente, adviértase que no todo lenguaje alma-cuerpo es sin más dualista. Una cosa es *distinguir* momentos estructurales diversos en una realidad única, y otra *numerarlos* como si fueran unidades sumables. El dualismo tiene que ver no con la afirmación del alma *y* el cuerpo, sino con un determinado modo de interpretar su relación mutua. Seifert[122] distingue tres sentidos del concepto *dualismo* que ponen de relieve su carácter equivoco. Un fisicalista destacado[123] sostiene que Tomás de Aquino no es ni monista ni dualista, sino que se sitúa a medio camino entre ambos extremos, en una especie de emergentismo *avant la lettre;* algo parecido dice H. Putnam de Aristóteles[124]. En la misma linea cabe preguntarse[125] si el emergentismo no será un aristotelismo que ha sustituido la noción de *forma* por la de *emergencia.*

3.2. El hombre, cuerpo y alma: el no al monismo

Hablar del hombre como ser uno no debe equivaler a una concepción unilateralmente monista, que bascula crónicamente entre la doble tentación –ya denunciada por Pascal[126]– del angelismo y el animalismo. El hombre no es ni un ángel venido a menos ni un mono que ha tenido éxito; ni un espíritu degradado ni un animal optimizado. Ninguna de estas dos lecturas antagónicas hace justicia a la complejidad del fenómeno humano; así lo advierten pensadores tan poco «espiritualistas» como Sartre, cuando habla del hombre como tensión irresuelta entre el *en-sí* y el *para-sí*[127], o como Merleau-Ponty, cuando describe al ser humano como un ser «mixto», ni pura facticidad biológica ni pura conciencia[128].

En esta resuelta oposición a todo monismo reductivo aparece de nuevo la originalidad de la posición cristiana y su realismo. El cristianismo no reniega de ningún sector de la realidad, no impone la censura previa ni al espíritu ni a la materia; trata de abarcar a ambos en una síntesis coherente. El lugar privilegiado de esa síntesis es el hom-

---

(122) *O.c.,* 126-130.
(123) ARMSTRONG, 12, 37.
(124) *O.c.,* XIV, 295-302.
(125) PÉREZ DE LABORDA, A., *¿Salvar lo real?,* Madrid 1983, 450.
(126) Vid. la glosa a la conocida frase pascaliana de GUARDINI, R., *Christliches Bewusstsein,* München 1950², 78.
(127) RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...,* 27-31.
(128) *Fenomenología...,* 96: hay que encontrar «la manera de articular... lo 'psiquico' y lo 'fisiológico', lo 'para sí' y lo 'en sí'».

bre, donde las dos posibles formas del ser creatural se encuentran para unirse sustancialmente. De ahí deriva su carácter representativo, que lo convierte en el interlocutor ideal del diálogo entre el creador y la criatura[129] y que anticipa la síntesis última que entre creador y criatura tendrá lugar en Cristo.

La unidad que el hombre es supone, pues, la distinción de sus dos factores estructurales. «El alma y el cuerpo son distintos; el centro no es, en efecto, la periferia... El interior no es idéntico al exterior. En suma, el alma no es el cuerpo»[130]. Tal distinción «no sólo es posible, sino que, desde el punto de vista teológico, es también recta, exigida por el dogma y justificada»[131]. Ahora bien, dicha distinción no es *adecuada*, «es algo metafísico y, se podría decir, metaexistencial», esto es, «no deja posibilidad a una separación existencial entre cuerpo y alma»[132].

Por lo demás, cuán difícil resulte eliminar del discurso antropológico todo rastro de dualidad lo muestra el hecho, tantas veces notado[133], de que ningún idioma expresa a *todo* el hombre con una sola serie de términos, anímicos o corpóreos. Incluso los fisicalistas más devotos parecen resignados a admitir la significatividad del lenguaje «mentalista», y Monod[134] llega a conceder que «el dualismo conserva su verdad operacional».

La persistencia de expresiones duales se manifiesta también en frases como «la mente es el *software* y el cerebro el *hardware*»[135]. O en el binomio bungeano *psicón-cerebro*. O en la afirmación, por demás trivial, de que el cuerpo es materia *organizada;* afirmación insostenible sin la idea de que la *organización* añade un *plus* cualitativo a la materia, llámese éste *estructura* o, como gustaban decir los hilemorfistas, *forma*. Las arrogantes recusaciones de *toda* dualidad conducen a situaciones cómicamente embrolladas; Bunge se escandaliza de que, en un congreso de filosofía (Düsseldorf), «todos los filósofos soviéticos, polacos y del bloque del Este se manifestaran como dualistas», y opina que «la disquisición entre *hardware* y *software*... es

(129) BARTH, 29: «el hombre *representa* la realidad creada en su totalidad».
(130) BARTH, 78.
(131) RAHNER, en *El cuerpo y la salvación*, 83.
(132) *Ibid.*, 82s.
(133) LUYTEN, en *Geist und Leib...*, 157; SCHULTE, 17.
(134) *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971[3], 171.
(135) BERRY, 47.

explícitamente dualista», para verse a su vez tildado de dualista por G. Bueno[136].

Recapitulando: el hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma. No es tampoco cuerpo más alma, al modo de dos entidades completas y meramente adosadas. Es «todo entero y al mismo tiempo lo uno y lo otro, alma y cuerpo. Mas el alma y el cuerpo no son idénticos entre sí»[137]. Nos resta, pues, indagar el contenido (no dualista, pero tampoco monista) adscribible a las proposiciones «el hombre es cuerpo», «el hombre es alma».

3.3. El hombre es cuerpo[138]

No es posible dar una definición del cuerpo que el hombre es. Y ello, no sólo porque tampoco es posible contar, al menos por ahora, con una definición solvente de materia[139], sino (y sobre todo) porque, para poder definir su cuerpo, el hombre tendría que distanciarse de él y, así, abarcarlo y delimitarlo (= definirlo). *Siendo* (y no teniendo) *cuerpo,* el ser humano se identifica con él; el definidor no puede entrar en lo definido, salvo que pretenda ser a la vez sujeto y objeto de una misma operación.

Cuerpo es, pues, una de esas protopalabras pregnantes que se resisten a ser adecuadamente explanadas en una fórmula precisa y comprensiva. Lo que, en cambio, sí podemos es ensayar su descripción fenomenológica. El hombre en cuanto cuerpo es:

a) *Ser-en-el-mundo.* Nótese que *ser*-en es más que *estar*-en: el mundo no es para el hombre un complemento circunstancial de lugar, sino un elemento constitutivo; los dos relatos de creación subrayaban, como vimos, este carácter terreno, mundanal, de «Adán». La inserción del hombre en el cosmos no es violenta, sino natural; su instalación en él no es un exilio, como pensaban Platón y Orígenes, sino la incardinación en el propio hogar. Más todavía: la realidad del

---

(136) *Actas...,* 36ss.; uno de los asistentes al debate, A. Dou, no ocultará la irónica perplejidad que tal debate le merece (ibid., 98).

(137) BARTH, 78.

(138) Además de la bibliografía ya citada, vid. ZUBIRI, «El hombre y su cuerpo», en *Salesianum* 36 (1974), 479-486; VERGOTTE, A., «Le corps. Pensée contemporaine et catégories bibliques», en *RThL* (1979), 159-175; METZ, J. B., «Corporalidad», en *CFT* I, 317-326; «El cuerpo», n.º monográf. de *RCI* (nov.-dic. 1980).

(139) RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...,* 217, nota 6; ID., *Teología de la creación,* 249-255.

cuerpo no confina con la propia piel; es, en cierto sentido, coextensiva al mundo. Este viene a ser como «el cuerpo ensanchado del hombre»; el cuerpo, por su parte, es «el quicio del mundo»[140], «la estructura a través de la cual la existencia humana particulariza el universo»[141].

Dicho brevemente: cuerpo y mundo son magnitudes que se coimplican mutuamente. El anuncio de los cielos y la tierra nuevos es la expresión creyente de esta mutua y constitutiva implicación; si Dios quiere al hombre para siempre, tiene que querer el mundo para siempre, toda vez que, sin él, el ser humano sería sencillamente impensable[142].

b) *Ser-en-el-tiempo.* En tanto que cuerpo, el hombre está inmerso en ese tipo de duración continua y sucesiva que llamamos *tiempo*[143]. Lo que significa que, en base a su situación de encarnación, el hombre está hecho de tal modo que nunca puede disponer de sí totalmente en un único acto definitivo, realizarse de golpe e irreversiblemente. La condición humana es condición itinerante; el hombre es *homo viator;* le cabe aprender, rectificar, convertirse, arrepentirse. Mientras que la libertad del espiritu puro es el riesgo total que se arrostra de una vez por todas, la libertad humana nunca decide irrevocablemente. Y ello porque, al ser en el tiempo, la realidad del hombre consiste en un ir haciéndose progresivamente, más que en un *ser hecho* o un hacerse instantáneamente[144]; «el cuerpo es la libertad protegida contra su propio riesgo»[145].

De aquí parte el planteamiento de una moral de actitudes, más que de actos; los actos cuentan en la medida en que van fraguando la actitud a lo largo del decurso temporal de la existencia. Mientras ésta no llega a su término, el hombre no ha cobrado aún su semblante definitivo, y nada está todavía inexorablemente ganado o perdido. Sólo al final del tiempo que le ha sido dado alcanza el ser humano su propia identidad.

---

(140) MERLEAU-PONTY, 101.
(141) CLÉMENT, O., *Sobre el hombre,* Madrid 1983, 93.
(142) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión...,* 215ss.
(143) BARTH, 203ss.; MOUROUX, J., *El misterio del tiempo,* Barcelona 1965, 61ss.; THIELICKE, H., *Esencia del hombre,* Barcelona 1985, 340ss.
(144) Vid. al respecto las sugestivas reflexiones de ZUBIRI, *Sobre...,* 184ss.
(145) GOERRES, A., en *El cuerpo y la salvación,* 60.

c) *Ser mortal.* La muerte desmundaniza y destemporaliza al hombre, le sustrae del ámbito espaciotemporal que lo constituía. Lo cual quiere decir que la muerte es el fin del hombre entero. Suponer que el sujeto del verbo *morir* es el cuerpo, no el hombre, equivale a ignorar que, según venimos diciendo, el hombre *es* cuerpo; la banalización de la muerte como fenómeno epidérmico, amén de chocar con la intuición que todos tenemos de su terribilidad, es una forma de regresión hacia el dualismo antropológico. La muerte ha de ser tomada en serio, porque el hombre es corpóreo, mundano y temporal y porque todas estas dimensiones constitutivas de su ser quedan radicalmente afectadas por ella[146].

d) *Ser sexuado.* Ya los dos relatos de creación insistían en el hecho de que la entidad *hombre* se realiza en la polaridad complementaria del varón y la mujer. Esta diferenciación sexual, implicada en la corporeidad, confiere al ser humano una doble tonalidad afectiva, un doble modo de instalación mundana y de relación social correlativamente diferentes: «en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser respecto al mundo»[147]. A decir verdad, la idea de hombre no tiene una correspondencia real-concreta sino a través de su emplazamiento en un sexo *o* en otro, emplazamiento que es a la vez «biológico, biográfico, social e histórico»[148].

La igualdad y mutua complementariedad de los dos sexos está muy claramente afirmada en los dos relatos de creación, como se ha visto en su momento. Por eso el cristianismo se ha opuesto siempre frontalmente al mito del andrógino, en el que late la tendencia a la unicidad incomunicable como paradigma de lo humano (en vez del paradigma de la comunidad dialógica) y la interpretación del amor

(146) La temática de la muerte pertenece, de hecho y de derecho, a la antropología. Desgraciadamente, no es fácil sustraerse a la rutina académica que la emplaza en la escatologia. Allí la ha tratado quien esto escribe: *La otra dimensión,* 275-305; *El último sentido,* Madrid 1980, 131-154. Cf. mis otros trabajos, en un contexto más antropológico: *Muerte y marxismo humanista,* Salamanca 1978; *El hombre y su muerte,* Burgos 1971.

(147) MERLEAU-PONTY, 175.

(148) LAÍN, 159; cf. MARÍAS, *Antropología metafísica,* Madrid 1970, 159: «eso que se llama 'el hombre' no existe. La vida humana aparece realizada en... dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes: varones y mujeres». Sobre las dimensiones antropológicas de la sexualidad, cf. THIELICKE, *Esencia...,* 206-225; AUER, 286-296.

como amor propio (y no como comunicación de sí)[149]. En este sentido cabe retomar la intuición barthiana según la cual «Adán», el ser humano creado por Dios, es su imagen en cuanto varón y mujer, entre quienes vige, como entre las personas trinitarias, la distinción en la unión[150]. El cristianismo puede haber participado de la mentalidad dominante que, en diversos tramos de la historia, subordinaba la mujer al varón. Pero la fe cristiana ha rechazado siempre como herético todo intento de degradar a la mujer por debajo de la auténtica humanidad[151].

e) *Expresión comunicativa del yo.* Por el cuerpo, el hombre se dice a sí mismo; el cuerpo es, según la conocida sentencia marceliana, la mediación de todo encuentro, el hombre uno manifestándose, el sacramento o el símbolo de la realidad personal. Esta función comunicativa se condensa y quintaesencia en el rostro, donde «rezuma la intimidad secreta en que la persona cercana consiste»[152], en cuya desnudez se refleja siempre una interpelación y una llamada a la responsabilidad[153]. El rostro es «ese lugar en donde, por excelencia, la naturaleza se hace porosa a la persona»[154]. Y el rostro de Cristo, «rostro de rostros, clave de todos los rostros»[155], es el espacio de la hierofanía absoluta; por eso «el que me ha visto a mi, ha visto al Padre» (Jn 14,9) y el que ve al otro tiene que verle a El (Mt 25,35ss.). De suerte que el único modo de ver al otro verdaderamente es viendo en él a Cristo; de no ser así, se está viendo *algo,* no a *alguien;* está dejando de captarse la interpelación en que el rostro del otro consiste.

Hasta aquí unas indicaciones muy sumarias de lo que comporta el enunciado «el hombre es cuerpo», que habrán de ser completadas con lo que se dirá más adelante, en este mismo capítulo, sobre el hombre como alma, así como en otros capítulos del libro e incluso en otros tratados teológicos. Pero con lo dicho basta, seguramente, para advertir que el cuerpo no puede ser infravalorado, tenido en menos, visto como éticamente inferior o sospechoso. Tal consideración peyo-

(149) BRUNNER, E., *Dogmatique* II, Genève 1965, 78s.
(150) PÉREZ PIÑERO, R., *Encuentro personal y Trinidad,* Salamanca 1982, 14ss., 93ss.
(151) MARSOT, G., «Femme (ame de la)», en *Catholicisme* IV, 1.175.
(152) MARÍAS, 47.
(153) LEVINAS, E., *Totalidad e infinito,* Salamanca 1977, 225-228.
(154) CLÉMENT, 44.
(155) *Ibid.,* 59.

rativa ha sido frecuentísima en cierta literatura espiritual, no sólo antigua[156], sino incluso contemporánea[157].

Pero las cosas no mejoran si de la actitud denigratoria pasamos a la resacralización neopagana del cuerpo; tras los tiempos del tabú, los tiempos del tam-tam. En realidad, esa pretendida recuperación del cuerpo es una lectura selectiva de la corporeidad; no se glorifica *el cuerpo* en cuanto tal, sino *los cuerpos* bellos, jóvenes y sanos de la *beautiful people*[158]. Dicha selectividad implica un palmario reduccionismo, publicitado en los mensajes de la cultura dominante, que pretende traducir *corporeidad* por *sexualidad,* y ésta por *genitalidad.* Implica también, por extraño que parezca, un solapado idealismo que trata de obtener la imagen arquetipica del cuerpo no respetando la totalidad de sus aspectos, sino reteniendo unos y desechando otros. No se acepta el cuerpo en sus límites; se le finge atemporal, aséptico, atlético, ilimitadamente joven, inmarcesiblemente bello, invulnerablemente sano.

Estas campañas de rehabilitación del cuerpo delatan la patética indigencia de las antropologías para las que el hombre es *sólo* cuerpo y, por consiguiente, *sólo* puede confiar en el aerobic, la cosmética y los progresos de la cirugía plástica. Todo lo cual no puede menos de resultar extraño a la sensibilidad cristiana; según ésta, en efecto, no se ve qué sentido tiene *rehabilitar* algo que está *habilitado* de antemano para la resurrección gloriosa. La fe en la resurrección, y no el culto pagano e idealista del cuerpo, es la más alta forma de fidelidad a éste y el más eficaz antídoto contra su depreciación.

3.4. El hombre es alma

De nuevo nos topamos, y por las mismas razones apuntadas a propósito del cuerpo, con la indefinibilidad de otra protopalabra: *alma.* Sólo que aquí la dificultad se incrementa con motivos específicos: autores como Popper, Eccles, Zubiri, Pesch, etc., que defienden la idea, prefieren usar otro término para denotarla: conciencia, men-

(156) Vid. un texto del cardenal Lotario —luego Inocencio III— reproducido por BENZO, 229s.; en la misma línea se sitúa Tomás de Kempis y su leidísima *Imitación de Cristo.*

(157) ESCRIVÁ, J. M., *Camino,* Madrid 1952[8], nos. 195, 196, 214, 226, 227.

(158) Cf. DIAZ, C., «Des-animada juventud», en *RCI* (mayo-junio 1987), 247-254; LAÍN, 129.

te, psique, espíritu... Y ello porque el abuso del vocablo *alma* ha deteriorado el concepto, comprometiendo su credibilidad[159].

Con todo, la idea (sea cual fuere la voz con que se designe) es insustituible para la teología, habida cuenta de que con ella se expresan y tutelan —como se verá luego— una serie de *mínimos antropológicos* innegociables para la fe cristiana. De hecho, en el decenio de los ochenta asistimos a una espectacular recuperación del concepto, tanto en la teología católica como en la protestante[160]. Se afirma que «hoy todavía... la palabra *alma* también para la teología es irrenunciable»[161], o que «la renuncia al concepto de alma o la reserva ante él» son «una injustificada automutilación de la teología»[162].

Con este concepto, en efecto, la antropología cristiana trata de significar, por de pronto, la absoluta singularidad del ser humano y su apertura constitutiva a Dios. El hombre *vale más* que cualquier otra realidad mundana, dista cualitativamente de lo infrahumano; así lo certifica la categoría bíblica *imagen de Dios*. Pero si esto es así, si el hombre *vale* más, ¿no tendrá que *ser* más?[163]. La afirmación axiológica demanda, para poder sostenerse, una afirmación ontológica; el *plus* de valor ha de estar apoyado en un *plus* de ser. El concepto de *alma* recubre, por tanto, una función tutelar (implica «una verdad operacional», decía Monod), función que a su vez conlleva un momento óntico, sin el que los datos registrables en torno al hecho humano resultarían incomprensibles o sufrirían muy severas amputaciones.

Resumiendo: sobre el alma pueden proponerse dos cuestiones: *si* es *(an sit)* y *qué* es *(quid sit)*. La fe cristiana ha de responder afirmati-

---

(159) POPPER-ECCLES, XI, 113s.; ECCLES, *La psique...*, 247; ZUBIRI, *El hombre...*, 40; ID., *Sobre...*, 455; PESCH, O. H., en *Seele. Problembegriff...*, 207, reseña los diversos significados de *alma* a lo largo de la historia, que confieren al vocablo una insanable polivalencia, con la consiguiente ambigüedad.

(160) Además de la ya citada obra colectiva *Seele. Problembegriff...*, cf. HEIDLER, F., *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*, Göttingen 1983; SONNEMANS, H., *Seele. Unsterblichkeit— Auferstehung*, Freiburg 1984; RUIZ DE LA PEÑA, «Psyché. El retorno de un concepto exiliado», en *Salm* (1982), 171-202.

(161) SONNEMANS, en *Seele. Unsterblichkeit...*, 486; ID., en *RCI* (1987), 210.

(162) BREUNING, W., en *Seele. Problembegriff...*, 11.

(163) Retomo aquí lo ya escrito en *Las nuevas antropologías...*, 208ss.

vamente a la primera, aun en el caso de que deba dejar abierta la segunda o contentarse a su propósito con acotaciones modestas[164].

¿Cuáles serían esas acotaciones? Ante todo, que el pensamiento cristiano entiende el *quid* del alma *teologalmente,* esto es, más existencial-soteriológicamente que ontológicamente: el alma es «la capacidad de referencia del hombre a la verdad, al amor eterno»[165]; «que el hombre sea alma significa... que en virtud de su naturaleza creada está en grado de encontrar a Dios, de ser para Dios un ser uno, ...como Dios mismo»[166]; «el espíritu es ese aspecto de la naturaleza humana por el que el hombre debe aprender de Dios cuál es su destino»[167]; «el espíritu humano es participación recibida del espíritu de Dios»[168]. Esta idea existencial-soteriológica de lo humano como capacidad de referencia a lo divino (refrendada por el Vaticano II, GS 12,14) sería incomprensible si se dijese que el hombre es, no ya cuerpo, sino *sólo* cuerpo, silenciándose su ser *alma* (o *espíritu*).

De otro lado, y en términos ontológicos, por *alma* hay que entender al menos el *coprincipio espiritual* del ser uno del hombre. La diversidad funcional, estructural, cualitativa, del *ser cuerpo,* propia del hombre, está exigiendo una peculiaridad entitativa, ontológica, del mismo *ser hombre:* «un quid superestructural», «un principio esencialmente transestructural y transorgánico»[169]. Debe notarse, de todas formas, que la concepción dialógico-teologal, antes señalada, del alma y la conceptuación ontológica no se oponen; aquélla sería difícilmente sostenible sin ésta. Si, en efecto, se dice que el hombre es alma o espíritu «por su radical referencia a Dios»[170] o porque «haya sido llamado por Dios... a contemplarle cara a cara»[171], la cuestión no se resuelve, se desplaza. Pues cabría instar: ¿y por qué Dios llama al hombre y el hombre capta esa llamada de Dios, y nada de todo eso ocurre con ninguna otra criatura mundanal? ¿Qué hay en el hombre que lo hace —sólo a él— idóneo «oyente de la palabra»? (Rahner).

(164) Por lo demás, Popper señala sagazmente que una situación análoga se registra en lo tocante al concepto de *materia;* el hecho de que no se sepa decir *qué* es no infiere que se deba decir que *no* es (*El yo...,* 116).

(165) RATZINGER, J., «Entre muerte y resurrección», en *RCI* (mayo-junio 1980), 286.

(166) BARTH, 75.

(167) BRUNNER, 76.

(168) PESCH, 213.

(169) LAÍN, 67.

(170) LADARIA, 113.

(171) BENZO, 243.

La dimensión teologal, en suma, reclama la misma apoyatura ontológica que antes veíamos reclamada por la afirmación del valor del hombre. Es, pues, no sólo lícito, sino ineludible, entender por *alma* el momento óntico transmaterial (irreductible a los momentos físico-químico-biológicos) de la realidad humana, que funda *objetivamente* el valor del hombre y su capacidad teologal (dos caras de la misma moneda, como se verá en el próximo capítulo)[172].

Hechas estas acotaciones previas, podemos ya abordar, como se hizo antes respecto al *ser cuerpo,* una descripción fenomenológica del *ser alma.* Para ello, nada mejor que retomar los tres primeros rasgos con que caracterizábamos el cuerpo que el hombre es, completándolos dialécticamente. El hombre en cuanto alma es:

a) *Ser mundano en la forma de la trascendencia respecto al mundo.* El hombre es-en-el-mundo (es cuerpo) trascendiendo el mundo y la materia; se percibe a la vez como mundano y frente-al-mundo, de modo que él y el mundo nunca forman un «nosotros». Esta mundanidad trascendente se refleja ya en el nivel biológico: el hombre tiene (está abierto a) *todo* el mundo, mientras que el animal tiene *medio* especializado, *circunmundo,* mas no mundo[173]. «Para la ardilla no existe la hormiga que sube por el mismo árbol. Para el hombre no sólo existen ambas, sino también las lejanas montañas y las estrellas, *cosa que, desde el punto de vista biológico, es totalmente superflua*»[174]. El hombre, ser mundano, capta los objetos que constituyen su mundo sin dejarse captar por ellos; esos objetos son como un horizonte móvil que se desplaza indefinidamente sin que el sujeto humano descanse nunca en él. «Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella..., sino que es otra cosa: es un modo de realidad ab-soluto», es decir, *suelto,* no-ligado[175].

El reflejo psicológico-existencial de esta mundanidad trascendente es lo que Gehlen ha llamado «el plus pulsional» del hombre, su ilimitación, su capacidad para tender a *todo* el bien y *toda* la verdad, sin contentarse jamás con bienes o verdades parciales. Cualidad que emerge vivencialmente en la experiencia constante e irrebasable de la insatisfacción; el ser humano es el único animal endémicamente insatisfecho. O dicho en términos teológicos: el ser humano es el único

(172) Así lo estima también LADARIA, 114.
(173) GEHLEN, 39, 58.
(174) *Ibid.*, 94.
(175) ZUBIRI, *El hombre...*, 51.

ser vivo capaz de esperanza[176]. El animal está perfectamente ajustado a su nicho ecológico —a su circunmundo—, no siente necesidad de rebasarlo, porque se acopla exactamente a él. El hombre, no; hay un desajuste crónico entre él y su mundo que le impulsa a trascenderlo, en vez de reposar sobre él.

En suma: «el hombre se experimenta inseparablemente como *ser en el mundo* (por su corporeidad) y como *ser frente al mundo* (por su espiritualidad)»[177]. Seguramente por esto, un partidario de la llamada bioantropologia —o comprensión biológica de lo humano— confiesa que «este algo, llamado *homo sapiens,* escapa no sólo a una definición esquemática, sino también a una definición compleja»[178].

b) *Ser temporal en la forma de la trascendencia respecto al tiempo.* El hombre es en el tiempo (es cuerpo) trascendiéndolo, comunicándole una pulsación peculiar que obliga a distinguir el tiempo *físico* del tiempo *vivido* (Bergson) o encarnado. Y también aquí nos topamos nuevamente con un reflejo experiencial de esta temporalidad trascendida en los fenómenos —aparentemente banales— del aburrimiento y de la impaciencia. Ambos son específicamente humanos, dado que sólo el hombre —y no el animal— *tiene* tiempo, *dispone* o pretende disponer de él, en vez de sufrirlo pasivamente.

¿En qué consiste el aburrimiento? En la percepción de un tiempo sin devenir y sin meta, detenido y convertido en pura nada. El aburrido pugna por «matar el tiempo»; la sobrecogedora expresión castellana apunta a una tal pretensión humana de dominar el tiempo que conduce a querer aniquilarlo, porque le sobra.

En el extremo opuesto se sitúa la impaciencia, sensación de que falta (y no sobra) tiempo. También el impaciente pretende manipular su tiempo, mas no para matarlo, sino para apresurarlo. Si al aburrido le resulta insufrible un tiempo sin devenir, al impaciente le acucia un tiempo que deviene demasiado lentamente. Pero en las dos tesituras se da el mismo denominador común: como no hay un ajuste perfecto entre hombre y mundo, tampoco lo hay entre hombre y tiempo; lejos

---

(176) ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano,* Barcelona 1969, 45.

(177) ALFARO, 45. Cf. PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo,* Salamanca 1981, 27-48.

(178) MORIN, E., *El paradigma perdido, el paraíso olvidado,* Barcelona 1974, 172; sobre Morin, cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...,* 89ss.

de soportarlo en su pura facticidad, el ser humano es-en-el-tiempo modelándolo creativamente, acuñándolo a su medida, disponiendo de él según el talante con que lo asume en cada momento[179].

Otro hecho significativo delata el carácter singular de la temporalidad humana: el tiempo vivido se sustrae a la fugacidad del tiempo físico; la sucesión implacable de instantes puntiformes y homogéneos cobra espesor y densidad[180]. El pasado se coagula y se conserva en la memoria, que no es mero recuerdo, sino el conjunto de opciones tomadas que han creado la situación en que cada cual se encuentra con sus posibilidades; el futuro se anticipa en el proyecto y, en forma de por-venir, convoca a la decisión y dinamiza el presente; el tiempo deviene en el hombre *historia,* proceso unitario articulado y finalizado. El es el ser capaz de estructurar su tiempo de modo que todo instante vivido esté grávido de la posteficacia del pretérito y la preeficacia del porvenir.

De ahí le adviene además al tiempo vivido una peculiar elasticidad: los instantes que lo componen no son nunca iguales entre si; están informados por una suerte de pulsación que los dilata o los comprime a resultas del temple psicológico predominante; una hora puede parecer un minuto o un siglo; el tiempo-*cantidad* reviste una *cualidad* humanizada.

En fin, la trascendencia del hombre respecto al tiempo emerge en la aspiración humana a instalarse en una definitividad a salvo de toda caducidad; el ser humano se sabe temporal y, con todo, se desea eterno. Con otras palabras, no se resigna a ser-para-la-muerte.

c) *Ser mortal en la forma de la trascendencia respecto a la muerte.* La mortalidad es, según veíamos arriba, una de las dimensiones del ser humano en cuanto cuerpo. Pero no es su último destino. Dios, en efecto, no lo creó para la muerte, sino para la vida. La fe cristiana espera, por tanto, en una victoria sobre la muerte, y la teología tematiza esa esperanza con ayuda de dos categorías: inmortalidad y resurrección. De la inmortalidad nos ocuparemos al final del capítulo; la resurrección se estudia en los tratados de escatología[181].

(179) REVERS, W. J., «Zeit und Zeiten des Menschen», en (VV.AA.) *Grenzerfahrung Tod,* Graz 1976, 177-199; cf. GARCIA BACCA, J. D., *Antropología filosófica contemporánea,* Barcelona 1982, 164-166.

(180) ZUBIRI, *Sobre...,* 608-614, 623.

(181) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión...,* 183ss.; ID., *El último...,* 89ss.; en ambos libros se encuentra la bibliografía pertinente. Cf. PANNENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive,* Göttingen 1983, 71ss.

Baste por ahora advertir que ambas categorías requieren, so pena de resultar ininteligibles, una previa demarcación de la imagen de hombre con que operan. En efecto, «muerte», «inmortalidad», «resurrección», significarán algo completamente distinto según se parta de una antropología dualista o de una antropología unitaria.

En una antropología dualista, *muerte* es la separación del alma (inmortal) y del cuerpo (mortal) o, con otras palabras, la liberación del alma, que continúa existiendo sin verse afectada por la muerte, puesto que es *inmortal por naturaleza.* Con tales premisas, la *resurrección* se admitirá, a lo sumo, por puro formalismo o escrúpulo dogmático, pero sin que signifique mucho más que la devolución al alma de un aditamento exterior, sin el que podría pasarse perfectamente. En suma, la categoría clave es aquí *inmortalidad:* literalmente, *no-muerte,* negación idealista de la letal gravedad del morir.

En una antropología unitaria, por el contrario, *muerte* es, según vimos, el fin del hombre entero. Si a ese hombre, a pesar de la muerte, se le promete un futuro, dicho futuro sólo puede pensarse adecuadamente como *resurrección,* a saber, como un recobrar la vida en todas sus dimensiones; por tanto, también en la corporeidad. Lo que aquí resulta problemático es el concepto de *inmortalidad;* habrá, pues, que precisar qué se entiende bajo tal concepto en la antropología cristiana y qué relación existe entre inmortalidad y resurrección[182]. En todo caso, está claro que la categoría cristiana clave, en el contexto de la esperanza en una victoria sobre la muerte, es *resurrección,* no inmortalidad.

Al término de estas consideraciones sobre el ser alma del hombre, hemos de reiterar la misma advertencia con que concluíamos nuestra reflexión sobre el ser cuerpo; se trata de una reseña sumaria, obviamente necesitada de ulteriores ampliaciones. Más concretamente, el concepto de alma aquí adelantado empalma directamente con la temática de nuestro próximo capítulo, que se ocupa del hombre como ser personal.

3.5. De nuevo: el hombre, unidad de alma y cuerpo

Recapitulemos el camino recorrido hasta aquí. Hemos partido de la experiencia originaria del hombre como ser uno; tal experiencia desautoriza el dualismo antropológico, sin por ello conducir a un reduc-

(182) Vid. *infra, 4.—Cuestión complementaria.*

cionismo monista. El hombre es cuerpo; el hombre es alma; ninguno de estos dos enunciados da por sí solo razón cabal de la realidad humana. Pero a estas alturas del capítulo, y antes de finalizarlo, no será ocioso volver a plantearse la pregunta acerca de la unidad: *¿cómo pensar la relación alma-cuerpo?*

Digamos, ante todo, que la cuestión es más filosófica que teológica; la teología se mteresa por el asunto sólo en función de un dato de fe (GS 14: «el hombre es uno en cuerpo y alma) que, a su vez, está estrechamente imbricado con verdades cardinales del credo: encarnación del Verbo, redención por la muerte, resurrección de los muertos, sacramentalidad de la gracia, etc. Si los teólogos se ocuparon del problema en el pasado y arriesgaron teorías al respecto, ello se debió a que la frontera entre teología y filosofía era entonces más fluida que ahora; los teólogos eran filósofos, y viceversa. Pero hoy la reflexión teológica no tiene por qué tomar la cuestión a su cargo; una vez cubiertos los mínimos antropológicos, según hemos tratado de hacer en anteriores páginas, no se ve qué títulos puede exhibir la teología para avocar el tema a su jurisdicción.

En realidad, el cristianismo no propone una antropología *propia* completa y conclusa. Profesa lo que acabamos de llamar *mínimos antropológicos;* por debajo de los mismos no se da una visión cristiana del hombre; por encima, en cambio, son posibles —y se han dado siempre— interpretaciones diversas de la unidad alma-cuerpo, a tenor de las respectivas tendencias filosóficas. Tales interpretaciones, como hemos podido comprobar más arriba, están impregnadas de (cuando no impuestas por) elementos de la cultura y el pensamiento dominantes, y a todas se les ha reconocido la ciudadanía *pleno iure* en el continente teológico.

De hecho, a los teólogos actuales no parece preocuparles especialmente el problema. Amén del neotomismo todavía imperante en la teología católica, que sigue ateniéndose al esquema hilemórfico, y cuyos más ilustres representantes son Rahner[183], Schillebeeckx[184] y Metz[185], quizá lo más destacable hoy sea la crítica de Moltmann a la

(183) Sobre su antropología, vid. RUIZ DE LA PEÑA, «Espíritu en el mundo. La antropología de K. Rahner», en SAHAGÚN LUCAS, J. (ed.), *Antropologías del siglo XX,* Salamanca 1976, 180-201.

(184) «El hombre y su mundo corporal», en *El mundo y la Iglesia,* Salamanca 1969, 365-410.

(185) *Antropocentrismo cristiano,* Salamanca 1971.

concepción barthiana de un alma ontológicamente superior al cuerpo. Barth quiere distanciarse tanto del «dualismo abstracto» griego como del «monismo abstracto» del materialismo o el espiritualismo, a los que opone un «monismo concreto» cuya fórmula reza: «el hombre entero es a la vez alma y cuerpo», de suerte que no se pueden distinguir en él «dos sustancias paralelas, sino, más bien, dos momentos, dos factores de su realidad creatural»[186]. Pero en otros lugares habla de un «primado del alma», en virtud del cual «el alma rige, el cuerpo obedece»[187].

Es esta concepción de un cuerpo servidor y un alma regidora lo que molesta a Moltmann, que detecta en ella «una tendencia espiritualista instrumentalizadora del cuerpo»[188], verbalizada «con conceptos platónicos» o «con conceptos de la filosofía subjetivista de Descartes»[189].

Como alternativa, Moltmann propone una «conformación pericorética de cuerpo y alma», que correspondería a la pericóresis trinitaria y a la pericóresis Dios-mundo: diferenciación en la unidad y la comunidad. Desde esta perspectiva no es admisible un primado del alma, una relación jerarquizada entre el alma regidora y el cuerpo servidor; ambos, por el contrario, ostentan el mismo rango ontológico y recubren recíprocamente la misma función: «el cuerpo informa *su* alma tan decisivamente como el alma informa *su* cuerpo». En este «equilibrio» cuerpo-alma va acuñándose la «conformación» (*Gestalt*) de cada hombre.

Pero el ser humano —prosigue Moltmann— no es sólo *alma-cuerpo;* es también «espíritu-cuerpo» (*Geist-Leib*): «el alma humana, sus sentimientos, pensamientos, intenciones, etc., es alma penetrada, vivificada y sellada por el Espíritu creador»; la unidad alma-cuerpo es «la figura acuñada» por ese Espíritu, quien además la integra en la superior «comunidad cósmica», de forma que el hombre deviene «una estructura comunicativa» tanto natural como social, abierta a la «comunión» con todo lo real[190].

(186) BARTH, 73, 79.
(187) *Ibid.*, 101.
(188) *Gott in der Schöpfung*, 256.
(189) *Ibid.*, 257.
(190) *Ibid.*, 261-267; como hemos visto, Ireneo, Tertuliano, Gilberto Porretano y otros garantizan la viabilidad teológica de esta posición de Moltmann, en la que el alma no precedería al cuerpo en rango ontológico u honorífico.

Otra propuesta sobre nuestro tema es la de H. R. Schlette[191], quien no cree en la viabilidad de las modernas «adaptaciones violentas» del hilemorfismo[192]. En su lugar, prefiere hablar de *perspectivismo:* el hombre uno, no compuesto, «puede ser considerado bajo distintos puntos de vista..., bajo la perspectiva del cuerpo y del alma», pero sin cargar esos conceptos con consideraciones de «la ontologia y la metafísica». De este modo, estima Schlette, «nos dirigimos hacia una antropología superadora del esquema alma-cuerpo» que, «para ser honrados», «por el momento no nos es posible caracterizar más concretamente»; emplear a su respecto la designación de *antropología psicosomática* «no representa más que una solución de compromiso». En todo caso, concluye nuestro autor, y pese a todas las criticas que se le pueden hacer, «el antiguo esquema alma-cuerpo sigue siendo plausible, aunque sólo suponga una declaración modesta, prefilosófica, de ningún modo una tesis ontológica».

Así las cosas en la teología, la cuestión parece desembocar, como se advirtió más arriba, en un *impasse.* Se tiene la sensación de que las viejas alternativas materialismo-espiritualismo, monismo-dualismo, están agotadas. El emergentismo ha minado la compacta ontología de los monismos materialistas convencionales, haciéndola porosa, induciendo en la presunta unicidad de sustancia la real pluralidad de propiedades irreductibles. La antropología teológica, por su parte, pugna por alejarse de toda tentación espiritualista o dualista, como acabamos de ver.

¿Cuál podría ser entonces la salida? Si la intuición (no la formulación) hilemórfica es una representación decididamente obsoleta, incluso en la relectura que de ella hace Rahner desde la perspectiva de una antropología trascendental, parece que no resta sino lo que en otro lugar[193] he llamado «el emergentismo fuerte», la teoría que reconoce a la realidad material la posibilidad de autotrascenderse hacia la genuina novedad por saltos cualitativos, que dan razón de la diversidad ontológica de los seres mundanos. Si Tomás de Aquino entendía

(191) En *El cuerpo y la salvación,* 19-29.

(192) Lo mismo piensan FLICK - ALSZEGHY, *Antropología...,* 150: «habiéndose abandonado prácticamente la concepción hilemórfica..., las categorías materia-forma ya no tienen ninguna aplicación, a no ser en el caso del hombre». Pero «desempolvar un sistema universal para aplicarlo exclusivamente al hombre... no facilita ciertamente la comprensión del fenómeno humano, tal como aparece en la revelación».

(193) *Teología de la creación,* 269.

por *cuerpo* el efecto de la función informante del alma sobre la materia, la tesis emergentista considera el alma como término del proceso de autotrascendencia de la materia hacia *lo otro* que, siendo tal, es *lo cualitativamente diverso* y, con todo, lo nativamente afín y complementario[194].

Debe notarse, sin embargo, que el emergentismo no es, en rigor, una teoría metafísica sobre la relación alma-cuerpo *in facto esse,* sino una hipótesis sobre el *fieri* de la realidad anímica/mental y sobre su interdependencia funcional con el cuerpo/cerebro. No parece, pues, que baste una declaración de emergentismo (fuerte o débil) para dar por ventilada la cuestión de la unidad ontológica que el hombre es[195].

En mi opinión, acaso la teoría más consistente sobre nuestro tema sea la elaborada por Zubiri[196]. El pensador español cree imposible reeditar cualquier forma de hilemorfismo. Rechaza también —y en esto coincide, curiosamente, con Moltmann— toda supuesta preeminencia del alma sobre el cuerpo. El hombre es una unidad estructural o sustantiva; es «la unidad coherencial primaria de un sistema de notas, unas de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico». El momento físico-químico de tal unidad es lo que Zubiri llama «organismo» (y no «materia» o «cuerpo», que le parecen «cosas asaz vagas»); el momento o aspecto psíquico es «la psique» (y no el «espíritu» o el «alma»; ya hemos señalado que tales vocablos son inservibles por ambiguos, a juicio de Zubiri). Organismo y psique son, pues, «subsistemas parciales» del sistema total que el hombre es; éste no *tiene,* por ende, organismo y psique: «es psíquico y orgánico». Más precisamente: «su psique es formal y constitutivamente 'psique de' este organismo, y este su organismo es formal y constitutivamente 'organismo de' esta psique. La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico». Los dos momentos constituyentes «se codeterminan», mas no al modo hilemórfico, como potencia y acto, sino «como realidades en acto y *ex aequo* cuya co-determinación consiste en ser cada una 'de' todas las demás. El 'de' es una unidad

(194) Vid. *infra,* cap. VI, *El hombre, ser creado.*

(195) A mi juicio, éste es el error de quienes rechazan con arrogante suficiencia una teoría *metafísica,* el hilemorfismo (que sea buena o mala, es otra cuestión), en nombre de una fenomenología descriptiva sin calado ontológico.

(196) Los teólogos podrían encontrar también valiosas sugerencias en la antropología de V. Frankl; cf. CHIQUIRRÍN, R., «La imago hominis de Viktor Frankl», en *RCI* (julio-agosto 1987), 376-384.

de tipo metafísico superior al de la unidad de acto y potencia. Y en este 'de' consiste la unidad radical de la sustantividad humana».

Adviértase, en fin, que «organismo y psique humanos son esencialmente distintos: lo psíquico humano es irreductible a lo orgánico», lo cual, naturalmente, no obsta a su mutua complementariedad y codeterminación; entre ellos, subraya Zubiri, «no hay *unión,* sino *unidad* sistemática», que es más que la yuxtaposición e, incluso, que la mera unión[197].

Sea cual fuere el juicio que se emita sobre esta propuesta de Zubiri, lo que es indudable es que estamos ante una teoría rigurosamente metafísica, que tiene tras sí un auténtico sistema de pensamiento, una precisa interpretación de la realidad. Por lo demás, no hace falta añadir que la posición zubiriana cubre con suma holgura los tan repetidamente mentados *mínimos antropológicos* de la fe cristiana. Es, pues, y mientras otras propuestas alternativas no la mejoren, una teoría apta para dar respuesta a la cuestión que nos habíamos planteado.

4. Cuestión complementaria: el problema de la inmortalidad del alma

Desde que Cullmann dio a luz su célebre opúsculo sobre el dilema inmortalidad-resurrección[198], son incontables los libros o artículos de exegetas y dogmáticos, tanto católicos como protestantes, que reproducen ese título u otro análogo. La teología protestante de la primera mitad del presente siglo se opuso decididamente a la doctrina de la inmortalidad del alma, fundamentalmente por dos razones: porque, a su entender, no era bíblica, sino filosófica, y porque estaría en contradicción con la fe en la resurrección. Barth[199] añade un tercer motivo: declarando dogma de fe la inmortalidad del alma, la Iglesia católica ha canonizado una antropología dualista.

Al día de la fecha, esta comprensión antinómica de las categorías inmortalidad-resurrección comienza a reblandecerse, incluso entre

(197) ZUBIRI, *Sobre...,* 47-65, 456ss.; *El hombre...,* 39-43; un buen resumen de la antropología zubiriana, en LAÍN, 11-14; también ELLACURÍA, I., «Introducción critica a la antropología filosófica de X. Zubiri», en *Realitas* 2 (1976), 49-139.

(198) CULLMANN, O., *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?,* Neuchâtel 1959.

(199) *O.c.,* 59ss.

teólogos protestantes de la talla de Bultmann, Tillich, Ebeling, Althaus, etc.[200]. A ello ha contribuido, de una parte, la persuasión de que la Biblia no conoce la tesis de una «muerte total» (aniquilación), como el propio Cullmann reconocía[201], y de otro lado el esfuerzo hecho por los católicos para precisar el sentido que atribuyen a su aserción de la inmortalidad del alma y el alcance exacto de la respectiva definición del V concilio de Letrán (*DS* 1440s. = *D* 738), al que las apreciaciones de Barth hacen escasa justicia.

En efecto, cuando Letrán V define la inmortalidad del alma, su intención es atajar el error de Pietro Pomponazzi, según el cual el alma racional no es singular y propia de cada hombre, sino que es un principio universal participado en cada ser humano; por el contrario, el alma propia es mortal[202]. Lo que Pomponazzi negaba, en realidad, era la victoria sobre la muerte de la persona singular concreta. Letrán V no define la inmortalidad de un alma-espíritu puro, sino la del «alma forma del cuerpo»; se está apuntando, pues, a la supervivencia del hombre entero, a lo que bíblicamente se denomina *resurrección.*

Ahora bien, para poder hablar de resurrección del *mismo* sujeto personal de la existencia histórica tiene que haber en tal sujeto *algo* que sobreviva a la muerte, que actúe como nexo entre las dos formas de existencia (la histórica y la metahistórica), sin lo que no se daría, en rigor, resurrección, sino creación de la nada. De otro modo, si la muerte se entiende como aniquilación, en la que muere el hombre *entero* y muere *enteramente,* habría que barajar la idea, absurda desde el punto de vista metafísico, de que Dios crea dos veces a un mismo y único ser humano, del que, por otra parte, se dice que, en cuanto valor absoluto, es irrepetible. Nótese además que el crear por segunda vez a dicho ser implicaría no sólo replicar una determinada estructura ontológica singular, sino además introyectarle una completa dotación de recuerdos, vivencias, sentimientos, etc.; sólo así, en efecto, se obtendría *el mismo* yo humano. La inverosimilitud de esta operación es harto obvia.

Así pues, la doctrina de la inmortalidad del alma, lejos de oponerse a la fe en la resurrección, es su *condición de posibilidad;* se trata de

(200) Vid. las referencias en RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión,* 338-340.

(201) *O.c.,* 66-69, 76s.

(202) Vid. en *La otra dimensión,* 328, nota 10, bibliografía sobre Pomponazzi y la definición de Letrán; cf. también TRESMONTANT, *Le problème de l'âme,* 48s., con los antecedentes aristotélicos de la posición del humanista italiano.

una doctrina funcional y secundaria, destinada a tutelar la comprensión exacta de la idea de resurrección[203]. Hay que hablar de inmortalidad para poder hablar de resurrección, y *sólo en la medida en que sea necesario a tal fin.*

Con ello está dicho también que el aserto definido por Letrán no conlleva necesariamente una ontologia del alma, ni impone el esquema del alma separada (la problemática del estado intermedio quedaba fuera de la intención conciliar), ni exige que la inmortalidad enseñada sea una inmortalidad *natural;* puede ser ya *gracia,* y no cualidad inmanente[204]. La acción resucitadora de Dios, viene a afirmar nuestra tesis, no se ejerce sobre la nada o el vacío del ser, sino sobre uno de los coprincipios del ser del hombre singular, cuya persistencia hace posible la resurrección del mismo e idéntico yo personal[205].

(203) WOHLGSCHAFT, H., *Hoffnung angesichts des Todes,* München 1977, 324-326.

(204) Esta distinción entre inmortalidad natural o sobrenatural (efecto del don gratuito divino) puede aclarar las fluctuaciones de la patrística sobre el tema; cf. FERNANDEZ, A., *La escatología en el siglo II,* Burgos 1979, *passim.*

(205) Para ulteriores indagaciones, principalmente en lo que atañe a la problemática del estado intermedio, vid. *La otra dimensión,* cap. 11.

IV
La dignidad de la imagen: el hombre, ser personal

Bibliografía: AUER, J., *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium,* Regensburg 1979; ID., *El mundo, creación de Dios,* Barcelona 1979, 341-416; BUBER, M., *¿Qué es el hombre?,* México 1984[12]; DALFERTH, I. U. - JUENGEL, E., «Persona e imagen de Dios», en (VV.AA.) *Fe cristiana y sociedad moderna* XXIV, Madrid 1987, 69-115; FERRATER, J., «Persona», en *Diccionario de Filosofía* III, Madrid 1981, 2550-2555; GALEAZZI, U., «Persona», en *DTI* III, 787-792; GRACIA, D., «Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino», en *Cuadernos Salm. de Filos.* (1984), 63-106; GUARDINI, R., *Mundo y persona,* Madrid 1967; GUGGENBERGER, A., «Persona», en *CFT* III, 444-457; MARIAS, J., *Antropología metafísica,* Madrid 1970, 41-48; MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo,* Madrid 1972; MUELLER, M. - HALDER, A., «Persona», en *SM* V, 444-456; PANNENBERG, W., «Person», en *RGG* V, 230-235; RAHNER, K., «Dignidad y libertad del hombre», en *ET* II, 245-274; SCHUETZ, C. - SARACH, R., «El hombre como persona», en *MystSal* II, 529-544; VV.AA., «La persona humana», en *RCI* (n º monográfico, marzo-abril 1982); ZUBIRI, X., *Sobre el hombre,* Madrid 1986, 103-128.

En el capítulo anterior hemos tratado de responder a la pregunta sobre el *quid* del hombre: qué es, de qué está hecho el ser humano. Y la respuesta era: el hombre es *una* naturaleza psicoorgánica, unidad sustancial de espíritu y materia. La pregunta que nos planteamos ahora versa no sobre el *qué,* sino sobre el *quién:* el hombre, en efecto, no se limita a ser *algo;* es *alguien;* no sólo *tiene* una naturaleza, sino que *es* persona, sujeto que dispone de su naturaleza.

La importancia del tema es obvia. En cuanto persona, el hombre trasciende el mundo anónimo de los objetos y de los fenómenos naturales; ya su ser-alma apuntaba, según se vio en el precedente capítulo, a este carácter trascendente de lo humano respecto de lo meramente mundano. Pero ahora debemos tematizar la peculiar dignidad de la criatura humana con una categoría especifica que exprese su irreductibilidad a lo infrahumano y vierta adecuadamente el concepto biblico de «imagen de Dios».

La idea de persona contiene virtualmente las de libertad y socialidad. Por ello, tras una breve historia de la misma y una reflexión sobre sus implicaciones teológicas, en el presente capitulo habremos de ocuparnos también de aquéllas: el ser personal es un ser libre y un ser social.

1. Desarrollo histórico de la noción de persona

1.1. La génesis de la idea

¿Dónde y cómo ha nacido la idea de persona? En principio, podría suponerse que el trayecto seguido por ella va de la antropología a la teo-logia, de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo a la representación que se hace del ser divino. Hay, sin embargo, buenas razones para dudar de la exactitud —histórica y especulativa— de tal hipótesis; Pannenberg las ha señalado reiteradamente[1]. Según el teólogo alemán, es desde la captación de lo divino y de su relación con ello como el hombre se autocomprende a sí mismo en primera instancia, de modo que «el origen del concepto de persona se encuentra en el terreno de la experiencia religiosa, en el encuentro con la realidad divina»[2]. De la inviolable majestad de Dios habría derivado por participación la dignidad personal del hombre[3].

En todo caso, cuanto antecede es cierto al menos en lo que atañe a la antropología bíblica. La Biblia no posee el término *persona*. Pero hemos visto que describe al hombre por medio de una triple relación: de dependencia, frente a Dios; de superioridad, frente al mundo; de igualdad, frente al tú humano. Este triple «frente a» hace del hombre

(1) *RGG*, art. cit.; cf. además ID., *Teología y Reino de Dios*, Salamanca 1974, 20; *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 191-194.

(2) PANNENBERG, *Teología...*, 20.

(3) ID., *Cuestiones...*, 192.

bíblico un ser relacional y, como luego veremos, la idea de persona tiene mucho que ver con la relacionalidad. De las tres relaciones, la más destacada es la teologal; de ella extrae el hombre la persuasión (de ninguna manera evidente) de su superioridad sobre el entorno mundano (Sal 8) e incluso la conciencia de su mismidad como sujeto. Antes, en efecto, de autocomprenderse como *yo,* el israelita piadoso comprende su ser como referente, remitido y relativo al tú antonomástico de Yahvé, desde el que accede al propio yo.

A este origen religioso de la idea de persona parece orientar igualmente una constatación que resulta ya tópica y que se encuentra en autores de muy diversas ideologías: *el pensamiento griego no conoció ni el término ni el concepto de persona.* Así lo estiman diccionarios filosóficos[4] y teológicos[5]; filósofos como Garaudy[6], Marías[7], Zubiri[8], Mounier[9], teólogos como Bultmann[10], O. Clément[11], Ratzinger[12], Auer[13], etc.[14].

¿Qué es lo que impidió a la filosofía griega el acceso a la realidad personal?[15] Ante todo, el primado que en ella ejercieron la idea de na-

(4) FERRATER, 2551: «se ha discutido si los griegos tuvieron o no una idea de la persona... La posición que se adopta al respecto suele ser negativa».

(5) GALEAZZI, 787; GUGGENBERGER, 445.

(6) *Perspectivas del hombre,* Barcelona 1970, 271: fueron Agustín y los Padres griegos quienes, «partiendo de su visión de la persona divina», acomodaron la noción de persona humana «al lenguaje de la filosofía griega, ajena a esa realidad».

(7) *O.c.,* 41-43: «un paso decisivo» para colmar la laguna conceptual de la ontologia helénica fue «la introducción de la perspectiva teológica en la teoría de la persona».

(8) *El hombre y Dios,* Madrid 1984, 323: «la metafísica griega... tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona...* La introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano»; cf. ID., *Inteligencia sentiente,* Madrid 1980, 131.

(9) *Manifiesto...,* 227: «la persona..., una de las aportaciones específicas del cristianismo al pensamiento y a la vida espiritual de Occidente».

(10) *Creer y comprender* II, Madrid 1976, 58, 94-96.

(11) *Sobre el hombre,* Madrid 1983, 36s.

(12) *Dogma und Verkündigung,* München 1973, 205.

(13) *Person...,* 11.

(14) SCHUETZ-SARACH, 530; ALVAREZ TURIENZO, S., «El cristianismo y la formación del concepto de persona», en (VV.AA.) *Homenaje a Xavier Zubiri,* Madrid 1970, 43-77.

(15) TRESMONTANT, C., *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne,* Paris 1961, 716ss.; ID., *Les idées maîtrisses de la métaphysique chrétienne,* Paris 1962, 83ss.; GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval,* Madrid 1981, 195ss.; BULTMANN, 94ss.

turaleza y las cualidades de lo inmutable, universal e intemporal como distintivas del ser más auténtico y real. El arquetipo de lo humano es de carácter cósmico (hombre-microcosmos, abreviatura de *toda* la naturaleza); la idea de hombre es ónticamente relevante, mas no su realización en el individuo singular concreto. Cuando se ve la individuación como degradación de la unidad originaria y lo temporal como manifestación accidental de lo universal eternamente idéntico a sí mismo, ya no hay posibilidad de reconocer al hombre su valor como realidad única e irrepetible. La autoconciencia sirve, pues, no ya para captarse en la propia singularidad, sino para integrarse en la universalidad, sea ésta la universalidad inmanente de lo mundano (Epicuro, estoicismo), sea la universalidad trascendente de lo divino (Platón, neoplatonismo). Incluso para Aristóteles, que no ve en la individuación una caida, la multiplicidad de individuos no hace sino repetir la originalidad de la especie.

La terminología antropológica griega ilustra esta carencia del concepto de persona; en ella se privilegian las categorías de esencia (*ousía*), sustancia (*hypóstasis*) y naturaleza (*physis*). El término *prósopon,* que luego serviría para denotar nuestra idea, designa en primera instancia la máscara de teatro o, a lo sumo, la faz no sólo del hombre, sino de los animales e incluso de Helios, el sol; de su uso teatral parece haber surgido el latino *per-sona* (de *personare,* resonar), que recoge la función amplificadora de la voz de los actores.

Según se nos ha advertido ya por alguno de los autores antes citados, fue con ocasión de los debates sobre el misterio de la Trinidad cuando se atacó por primera vez *explícitamente* el problema no meramente terminológico, sino metafísico, de la distinción entre naturaleza o esencia y sujeto o persona. Ciertamente, el vacio griego al respecto y la carencia de vocabulario constituían otras tantas dificultades añadidas a una cuestión ya de suyo ardua. Con todo, la distinción no podía menos de imponerse desde el momento en que la doctrina cristiana sobre Dios confesaba a la vez su unicidad y su trinidad. *Lo que* Dios es —la *naturaleza* divina— se realiza en tres sujetos distintos, sin que por ello se multiplique esa naturaleza, que sigue siendo única. Se constató asimismo que lo que constituye a los sujetos divinos, lo que hace que Dios sea Padre, Hijo y Espíritu, no es la naturaleza, el *esse in,* que es común y único, sino la relación, el *esse ad.* Dios no es sólo *lógos,* la idea pura e intransitiva; es *dia*-lógos, capacidad infinita de apertura comunicativa y realización consumada de esa capacidad. El ser de Dios se realiza en tanto en cuanto se da

totalmente: el Hijo procede de la autodonación del Padre, como el Espíritu procede de la autodonación recíproca del Padre y el Hijo.

La persona, pues, consiste en la relación. Esta no es algo meramente sobrevenido a aquélla; es más bien *la persona misma*. Las consecuencias de esta intuición son inmensas. Por de pronto, la relación no es ya, como pensara Aristóteles, un simple *accidente*, algo situado en el extrarradio del mapa ontológico, sino una de las formas primigenias de lo real, al constituir la realidad suprema que son las personas divinas. El sentido genitivo del ser (yo soy *de* mí) da paso a su sentido dativo (yo soy *para* ti)[16]. Contra todo intento de comprender el yo en clave de dominio o poder sobre el otro, se alumbra la comprensión contraria de un yo que se logra como tal entregándose. Más todavia: la misma noción de sustancia o esencia experimenta una significativa remodelación al ser emparejada con la de relación: la sustancia, siendo lo más propio, puede comunicarse sin por ello perder lo comunicado, que más bien cobra asi, paradójicamente, su cabal identidad.

Establecida de este modo desde el misterio trinitario la distinción entre naturaleza y persona, su aplicación al ser humano había de resultar por demás obvia. En efecto, el diálogo intradivino generador de las tres personas se prolonga a extramuros de la Trinidad inmanente para desplegarse en el marco histórico de la creación. Esta culmina en la producción de un ser «imagen de Dios», capaz de escucha y respuesta. El hombre es querido y creado por Dios como estructura dialogante; también él es un ser responsorial, comunicativo, capaz de autodonación, cosas todas que el relato yahvista de la creación de Adán y Eva nos ha notificado ya. El ser humano es, en una palabra, un *ser relacional;* en él volvemos a toparnos con lo que hemos dicho que la relación significaba en la articulación trinitaria del ser divino: *el hombre es persona.*

La Patrística —como, por lo demás, había hecho la Biblia— utilizó como vehículo expresivo de esta dimensión de lo humano la categoría *imagen de Dios.* Cuando los Padres afirman —y lo hacen muy frecuentemente[17]— que al hombre le son inherentes un valor y una dignidad incomparables, están expresando equivalentemente lo que el término *persona* notifica. Valor y dignidad (notémoslo bien) adjudicables a todos y cada uno de los hombres, no al concepto abstracto

(16) LAÍN, P., *Teoría y realidad del otro* II, Madrid 1968, 32-34.
(17) GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica,* Roma 1983, *passim.*

de humanidad, de modo análogo a como Gn 1 adjudicaba a todos y cada uno de los hombres (y no sólo al rey) la cualidad de imagen de Dios. Sobre todo esto volveremos más adelante.

Asi pues, sería harto superficial estimar que los pensadores cristianos de los primeros siglos hablaron mucho de las personas divinas y poco de la persona humana. Habrá que esperar, sin embargo, a la teologia medieval para asistir a la elaboración técnica del concepto de persona *creada,* esto es, al desarrollo especulativo de la idea en el campo especifico de la antropología. Para entonces, otro intrincado debate dogmático, el que ocupó a la tradición cristiana con la indagación en el misterio cristológico, habrá proporcionado un nuevo elemento de referencia y una confirmación de la distinción entre naturaleza y persona: la realidad humana de Cristo es completa en la línea de la naturaleza, sin por ello ser persona *humana*[18]. Las ambigüedades terminológicas se solventan en Calcedonia: para designar a la *persona* en contraposición a la *naturaleza (physis*), se utilizan los términos *prósopon* e *hipóstasis* mdistintamente (*DS* 302 = *D* 148).

1.2. La teología medieval

El primer intento de acuñar una definición precisa de la persona *humana* se debe a Boecio. La persona es «naturae rationalis individua substantia»[19]. La razón de persona se hace descansar en la imparticipabilidad de la sustancia; la naturaleza humana es caracterizada por la racionalidad. El papel que la relación jugaba en la constitución de las personas divinas se silencia; a lo sumo, se alude a ella implícitamente con el adjetivo *rationalis* —lo racional, en efecto, es lo potencialmente relacional o intencional—, pero, en todo caso, el lugar que ocupa en la definición boeciana es secundario: el esencialismo de la ontología griega recupera el primer plano con el sustantivo *substantia.* De notar también que la corporeidad es la otra gran ausente, junto con la relación, de esta definición[20].

Pocos años más tarde, Justiniano describirá a la persona desde un punto de vista más jurídico que ontológico, contradistinguiéndola

(18) Con todo, advierte atinadamente AUER (*Person...*, 16), los conceptos trinitario y cristológico de persona no son fácilmente homologables.

(19) *De persona Christi et duabus naturis,* c. 3: *PL* 64, 1343 C.

(20) Cf. AUER, *Person...*, 18ss.; GRACIA, 68ss.; RATZINGER, *Dogma...*, 216ss.

de las cosas y del esclavo; sólo el hombre libre (el que puede disponer de si) es ser personal[21].

Para bien o para mal, la definición de Boecio va a hacer época; ningún otro ensayo definitorio en la teología medieval podrá escapar de su radio de acción, ni siquiera los de aquellos que se sitúan críticamente ante él. Y asi, Ricardo de San Víctor pretende distanciarse de este antecedente; a tal fin propone su propia definición: «persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum»[22]. Se deja caer la imparticipabilidad sustancial de la definición de Boecio (*individua substantia*), que la hacia inaplicable a las personas divinas, y se sustituye por un más concreto *existens per se solum;* la persona es ubicada en el ámbito metafisico de la ex-sistencia (relación de origen), no de la esencia. Sin embargo, se incurre de nuevo en un sensible silenciamiento de cualquier otra relación que no sea la de origen (la persona *sistit ex,* es a partir de otro) y, lo que es peor, el *per se solum* acentúa muy poco felizmente la sensación de autosuficiencia e incomunicabilidad de la persona asi definida, de la que además continúa también ausente la dimensión corpórea[23].

Con Tomás de Aquino, la linea iniciada por Boecio se consolida. En su definición de persona es capital la noción de subsistencia: por tal se entiende aquella realidad que existe en y por sí, no en otra (*Summa Theol.* I, q.29, a.2). Esta es la noción que el Angélico empleará en lugar de la boeciana *individua substantia;* persona es «lo más perfecto de toda la naturaleza, a saber, el ser subsistente en una naturaleza racional» (*subsistens in rationali natura: ibid,* a.3).

Una consecuencia indeseable de esta concepción de persona es la exclusión explícita de la relación como constitutivo de la persona *humana.* Tomás afirma enfáticamente que lo que distingue y *personaliza* a las personas divinas es precisamente la relación (*Summa Theol.* I, q.40, a.2). Pero no ocurre lo mismo con las criaturas; en éstas el principio diversificador, la individuación, procede no de la relación, sino de la *materia signata quantitate.* De donde se sigue que, «aunque en la significación de la persona divina se contenga la relación»,

(21) AUER, *Person...,* 19.

(22) *De Trin.* IV, 21-22, PL 196, 944-947.

(23) Cf. GRACIA, 74ss.; ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid 1987[9], 477ss.

ésta no se incluye «en la significación de la persona angélica o humana» (*Summa Theol.* I, q.29, a.4 ad 4)[24].

En el fondo de esta posición late el viejo prejuicio aristotélico contra la relación; ésta es *accidente,* no sustancia; mal puede, pues, constituir «lo más perfecto de toda la naturaleza», es decir, la persona. En Dios, por el contrario, las relaciones son *subsistentes,* lo que permite a Tomás afirmar que «las personas (divinas) son las mismas relaciones subsistentes» (*Summa Theol.* I, q.40, a.2 ad 1). Al aquinatense no parece preocuparle mucho la objeción obvia a que se presta cuanto acaba de proponer: que está modificando la noción definida cuando la aplica a Dios y cuando la aplica al hombre. Su respuesta es bien lacónica: no sólo es lícita la modificación, sino obligada, habida cuenta de que «nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas» (*Summa Theol.* I, q.29, a.4 ad 4)[25].

La definición de Duns Escoto[26] está más próxima a Ricardo de San Víctor que a Boecio: «persona es la sustancia incomunicable de naturaleza racional»[27]. A su juicio, el acento de la definición debe recaer en la incomunicabilidad; mientras que la naturaleza es comunicable, la persona es incomunicable. Con esta distinción pretende Escoto salvaguardar la singularidad e irrepetibilidad de la persona individual, asi como su autonomía e independencia ontológica; es sintomático al respecto que, hablando de la razón formal de persona, se parece dar por sobreentendida la sinonimia entre «comunicabilidad» y «dependencia»; la naturaleza —escribe nuestro teólogo— es personalizada por «la negación de la comunicabilidad o dependencia»[28].

Esta acotación de Escoto es importante, pues ilumina retrospectivamente la tenaz insistencia con que las definiciones medievales recensionadas hasta ahora enfatizan lo sustancial sobre lo relacional. Detrás de esa reiteración está, ante todo, la necesidad de diferenciar nítidamente al hombre —entidad única e irrepetible en su concreta

(24) Cf. PEREZ PIÑERO, R., *Encuentro personal y Trinidad,* Salamanca 1982, 60-64.

(25) Por lo demás, la interpretación que Tomás hace de la categoría *imagen de Dios* está fuertemente influida por el intelectualismo aristotélico: GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Teología y antropología. El hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Sto. Tomás,* Madrid 1967.

(26) GRACIA, 88ss.

(27) *Lectura* I, dist. 2, pars 2, q.1-4.

(28) «Nostra natura est personata... in quantum superadditur negatio communicabilitatis sive dependentiae»: *Quaest. quodl.,* q.19, a.3, n. 63.

singularidad— de los animales y las cosas. Y además, el afán de dotar a la razón de persona de una consistencia propia —lo que hoy llamaríamos *mismidad*—, sin la que el ser personal corre el riesgo de desvanecerse en la oquedad de un puro actualismo relativo. Sin un fondo óntico duro y compacto, el sujeto de relaciones se difumina en mera encrucijada de encuentros o nudo de la trama, en objeto pasivo, y no sujeto activo, de las relaciones. La comunicación interpersonal sólo es posible sobre la base de una «existencia independiente», de una «substancia» o una «subsistencia», es decir, sobre el momento de la autoposesión del propio ser. La persona se dará únicamente allí donde «el ser esté en sí mismo y disponga de sí mismo. *Persona* significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí»[29]. Expresado en términos zubirianos: la razón de persona se constituye en primera instancia por la «suidad»; es persona la realidad subsistente «en la medida en que esta realidad es suya»[30].

Dicho lo cual, es menester añadir: aunque el supuesto previo o la condición de posibilidad de la persona sea el ser-en-sí de la subsistencia y la autoposesión, no es esto *solo* lo que la especifica como tal. El olvido de la dimensión relacional tenía que desembocar en una concepción solipsista del hombre como sujeto clausurado en su propia suficiencia.

1.3. De la época moderna a nuestros días

Esto será lo que ocurra con la antropología de Descartes. La egología cartesiana ve en el ser humano a un sujeto relacionado consigo mismo y *únicamente* consigo mismo. El yo de Descartes es la autoconciencia cogitante ensimismada en su operación *ad intra*. Se trata además de una conciencia acorpórea; el sujeto que piensa-en-su-pensar se percibe como realmente distinto de su cuerpo y, por ende, como radicalmente extraño a su mundo circundante. El robinsonismo extremo de este yo des-relacionado equivale a una sutil despersonalización; la persona deja de ser una magnitud *ontológica* para reducirse a dato *psicológico*[31].

---

(29) GUARDINI, 179; cf. *ibid.*, 201: «persona no es sólo dinámica, sino también ser; no sólo acto, sino también conformación. La persona no surge en el encuentro, sino que se actúa sólo en él».

(30) ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 49.

(31) Vid. en *Meditationes* II, vol. VII, 32, hasta dónde puede llegar la reduc-

Con esta reducción del yo a la conciencia se inicia el proceso de pérdida de la persona, que en Hume conducirá a ver en la conciencia humana un simple «haz o colección de percepciones»[32]. El hecho de que el filósofo inglés preparase la negación del yo con la previa negación del concepto de sustancia[33] debiera reconciliarnos con la parte de verdad que había en las definiciones escolásticas antes criticadas. Pero sugiere también que el sustancialismo cartesiano se ve afectado por un proceso de necrosis imparable cuando al sujeto pensante se le despoja de toda relación con lo otro y los otros.

Avanzando en este proceso, el idealismo romántico sacrificará el yo singular al Espíritu absoluto y objetivo, y el marxismo clásico sumergirá la subjetividad de la persona concreta en el anonimato colectivista de la sociedad; si es cierto que Marx definió al hombre como ser relacional (como «el conjunto de las relaciones sociales», sexta tesis sobre Feuerbach), el objetivo de esas relaciones se ubica en el universo impersonal de la especie, la clase, la producción y el trabajo, etc.[34].

Sólo había un modo de rehabilitar la condición personal del hombre; consistía en recuperar la categoría clave de *relación* interhumana. A ello se aplicará la fenomenología de Husserl, destacando en el ser humano su condición de sujeto frente a objetos y, sobre todo, *de yo frente al tú:* «todo lo que para el sujeto es originariamente propio forma unidad con él y pertenece, por tanto, a la esfera del yo. Toda otra cosa está frente a *(gegenüber)* él»[35]; el solipsismo que acechaba al sujeto cartesiano se sortea mediante la experiencia que el yo tiene del otro, «la intersubjetividad trascendental»[36].

Scheler dará un paso más con su «personalismo ético»[37]: «el valor de la persona es superior a todos los valores de cosas, organizaciones

ción psicologista de la realidad ontológica del otro: cuando veo a alguien, lo que en realidad estoy viendo son «sombreros y vestidos»; si me digo: «son hombres», es exclusivamente «merced a la facultad de juicio que hay en mi mente».

(32) *Treatise* I, 4,6.

(33) *Ibid.*, I, 1,6.

(34) BUBER, 58: «Marx no ha acogido en su concepto de la sociedad el elemento de la relación real entre el yo y el tú».

(35) HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phänomenologischen Philosophie* II, La Haya 1952, Beilage VII; cf. GOMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón,* Madrid 1986.

(36) GOMEZ ROMERO, 157ss.

(37) SCHELER, M., *Etica,* Madrid 1941; cf. PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler,* Madrid 1978.

y comunidades»[38]; por persona se entiende «la unidad de ser concreta y esencial... que funda todos los actos»[39]; momento fundacional de la misma son sus correlaciones esenciales con el mundo, con Dios, con el propio cuerpo y, en fin, con los otros, con quienes forma una comunidad convivente y corresponsable. La *responsabilidad,* en efecto, es la manifestación peculiar del ser personal, «va ligada al ser de la persona por una correlación esencial... La persona se vive a si misma como responsable de sus actos»[40]. Es significativa la importancia que Scheler confiere a la *simpatía,* fenómeno original del psiquismo humano, que tutela a la vez la autonomía de cada persona y la comprensión y comunicación interpersonales, y que funda una relación en la que se implica la trascendencia reciproca de las personas[41].

Las intuiciones schelerianas van a ser desarrolladas ulteriormente por el personalismo dialógico. Sus dos más destacados representantes, F. Ebner y M. Buber, coinciden en asignar a Feuerbach el mérito de haber descubierto la fecundidad de la relación yo-tú, aunque luego no profundizase en ella. Buber transcribe el siguiente texto de Feuerbach: «el ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya únicamente en la realidad de la diferencia entre yo y tú». Con este pasaje, comenta Buber, se inicia el descubrimiento del tú, «revolución copernicana del pensamiento moderno»[42]. Pues es ante el tú como el ser humano descubre el propio yo personal. E inversamente, «hay que poder decir verdaderamente *yo* para poder experimentar el misterio del *tú* en toda su verdad». En fin, la relación interpersonal yo-tú conduce al descubrimiento del *nosotros:* «sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí *nosotros;* y es en ese *nosotros* donde el hombre se libera realmente del *se (das Man)* impersonal»[43]. La situación humana fundamental es «la situación dialógica», lo que se cierne *entre* dos existencias personales; «más allá de lo sub-

(38) *Etica,* pról. a la 2.ª parte.

(39) *Ibid.,* 388.

(40) *Ibid.,* 486s.; cf. URDANOZ, T., *Historia de la filosofía* VI, Madrid 1978, 435-442.

(41) *Esencia y formas de la simpatía,* Buenos Aires 1950.

(42) BUBER, 58; sobre Ebner, vid. LOPEZ QUINTAS, A., *Pensadores cristianos contemporáneos,* Madrid 1967. Sobre Buber y Ebner cf. MOLTMANN, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente,* Salamanca 1973, 113-120.

(43) *O.c.,* 104, 106.

jetivo, más acá de lo objetivo, en el filo agudo en el que el yo y el tú se encuentran, se halla el ámbito del *entre*»[44]. Y es este «estar-dos-en-recíproca-presencia» la única posible respuesta a la pregunta «qué es el hombre»[45].

A nadie se le ocultará la raigambre bíblica de estas reflexiones de Buber; leyendo los párrafos que ácaban de citarse, es imposible no evocar el relato yahvista de la creación de Adán y Eva. Por eso nada tiene de extraño que la corriente personalista haya arraigado a lo largo del siglo XX en un importante número de pensadores cristianos: Brunner, Guardini, Mounier, Lacroix, Nédoncelle, etc.[46]. Con todo, esta filosofía del encuentro dialógico suscita un reparo, anticipado más arriba: concebir el ser personal en clave *exclusivamente* relacional, apoyado tan sólo en el delgado filo del «entre», puede desembocar en un puro actualismo, visible, por ejemplo, en Brunner, para quien *persona* no significa sino el mero acto de responder a la palabra creadora y gratificante de Dios; lo que hace del hombre un ser personal es su «responder a Dios de tal manera que, por esta respuesta, Dios mismo se glorifique y se comunique»[47]. Otro teólogo protestante, Thielicke, se ha mostrado sensible al peligro de disolver la personalidad humana en la sucesión de actos puntuales de respuesta. El correctivo a este peligro, piensa Thielicke, estriba en reconocer que el yo que se relaciona es «una magnitud relativamente autónoma» o, lo que es equivalente, en admitir «el carácter óntico de la persona»[48].

Es hora ya de sintetizar el trayecto recorrido y extraer el saldo resultante del mismo. La primera constatación deducible de cuanto antecede es en cierto modo desconcertante: después de veinte siglos, la noción de persona continúa siendo sorprendentemente inestable; parece condenada a oscilar indefinidamente entre los dos polos de

(44) *Ibid.*, 149.

(45) *Ibid.*, 151; cf. del mismo autor *Yo y tú*, Buenos Aires 1969. Vid. PANNENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Gottingen 1983, 173-178 («Die Konstitution des Ich aus der Beziehung zum Du»).

(46) Entre nosotros ha sido Carlos Díaz quien ha trabajado más tenazmente por introducir el personalismo en el ámbito del pensamiento hispano. Vid. sus obras *Contra Prometeo*, Madrid 1980; *El sujeto ético*, Madrid 1983; *Corriente arriba. Manifiesto personalista y comunitario*, Madrid 1985; etc.

(47) *Dogmatique* II, Genève 1965, 69. Cf. del mismo autor *La verdad como encuentro*, Barcelona 1967, 166ss.

(48) THIELICKE, H., «Die Subjekthäftigkeit des Menschen», en (VV.AA.) *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, 352-358.

un sustancialismo des-relacionado y de una relación de-sustanciada. No puede por menos de darse la razón a Mühlen cuando escribe que «todavía está por hacer una teoría verdadera y completa de la persona»[49].

Lo cierto es que tampoco se comprende muy bien por qué han de plantearse antinómicamente los dos polos antes mentados[50]. Persona es, por de pronto, el ser que dispone de si; el momento de la «subsistencia» (Tomás de Aquino) o de la «suidad» (Zubiri) es la infraestructura óntica ineludible para una atinada concepción del ser personal. Más concretamente, en el caso del hombre su ser psicoorgánico, corpóreo-espiritual (globalmente considerado), es la condición de posibilidad de su subjetividad personal y, por tanto, lo que se ha dicho en el capitulo anterior sobre el ser humano como simultáneamente cuerpo y alma apuntaba ya a lo que venimos diciendo en el presente capítulo. En esa configuración óntica está dada la capacidad para la relación, tanto en la respectividad e intencionalidad propias del ser-espíritu —con su apertura constitutiva a *lo otro*— como en la instalación mundana y en la comunicatividad expresiva del ser-cuerpo. La aptitud para la relación no se circunscribe, pues, al elemento *racional* del hombre, como suponía la escolástica; alcanza también al cuerpo, en cuanto que éste es el mediador de todo encuentro.

Con estas matizaciones, puede ponderarse en su exacto valor el interés de los medievales por levantar el concepto de persona sobre las sólidas bases de la «sustancia» (Boecio), la «existencia» (Ricardo de San Víctor) o la «subsistencia» (Santo Tomás); a ello se ha hecho ya referencia anteriormente. Pero es el ser-para-la-relación la finalidad última de esta autoposesión subsistente. En el hombre, la realidad personal abarca a la naturaleza[51], *pero no se especifica por ella, sino* —como ocurre en el ser personal divino— *por la relación.* El hombre dispone de sí (subsiste) *para hacerse disponible* (para relacio-

---

(49) MUEHLEN, H., «La doctrina de la gracia», en (VV.AA.) *La teología en el siglo XX* III, Madrid 1974, 132.

(50) Como todavía hoy hace EBELING, G., *Dogmatik des christlichen Glauben* I, Tübingen 1979, 348, al oponer la «ontologia de relación» a la «ontologia de sustancia». De modo semejante se expresa MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung,* München 1985², 238. Acaso la única explicación posible radique en la proverbial alergia protestante hacia todo lo que amenace, aun de lejos, la absoluta soberania de Dios. Pero una intelección más equilibrada de la relación Dios-hombre no tiene por que tomar en consideración este escrúpulo.

(51) ZUBIRI, *Sobre el hombre,* 108.

narse). Pero sólo puede hacerse disponible (relacionarse) si dispone de sí (si subsiste). Subsistencia y relación, pues, lejos de excluirse, se necesitan y complementan mutuamente. La persona es justamente el resultado de la confluencia de ambos momentos. La sinopsis histórica antes esbozada nos ha mostrado que ni la sola subsistencia ni la pura relacionalidad bastan para configurar adecuadamente la noción que nos ocupa: una subsistencia sin relación conduce derechamente al solipsismo primero (Descartes), y a la negación de la subjetividad concreta después (Hume, idealismo, marxismo). Pero una relación sin subsistencia (Buber, Brunner) termina revelándose como insostenible, al faltarle el núcleo generador de la relación misma y el centro al que referir tal relación. Como observa Thielicke, si hay una historia de la relación y si hay una continuidad del yo relacionado, ese yo tiene que ser algo más que una agregación de actos puntuales, surgidos (por asi decir) *ex nihilo sui et subjecti*[52]. De lo contrario, «el yo personal seria un sujeto evanescente»[53].

2. La situación actual

Comenzábamos el apartado anterior asistiendo al nacimiento de la noción de persona merced a la distinción entre dicha noción y la de naturaleza, que la Patrística estatuyó en sus indagaciones sobre el misterio trinitario. Resulta, pues, irónico comprobar cómo a mediados del siglo XX la situación vuelve a reproducir el punto de partida del entero proceso: ¿hay realmente una dialéctica persona-naturaleza, sujeto-objeto? ¿O las categorías de sujeto y persona son simples constructos ficticios que deben ser reintegrados en las categorías de objeto o naturaleza?

Este es precisamente el *status quaestionis* actual en torno a nuestro tema. En el debate antropológico hoy en curso, la cuestión crucial es la que se pregunta si —y en qué medida— el hombre está frente a su mundo como sujeto frente a objetos, si es ser personal o, por el contrario, es una entidad *natural* más[54].

(52) THIELICKE, *a.c.*, 358.
(53) ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 108.
(54) Vid, para cuanto sigue RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander 1985², cap. 1 («La dialéctica sujeto-objeto»), de donde tomo mucho de lo que sigue.

2.1. La afirmación existencialista del sujeto

El factor desencadenante de la reactivación de nuestro problema ha sido, indudablemente, el existencialismo. Pese a la diversas tendencias que se registran en su seno, hay una preocupación común a todas ellas: la reivindicación del existente humano como objetivo privilegiado de la reflexión filosófica. En Marcel, tal reflexión podría encuadrarse sin dificultad en la corriente, antes aludida, del personalismo cristiano[55]: la relación yo-tú a través de la participación, el diálogo comunicativo y la disponibilidad en fidelidad, son las ideas clave de la antropología marceliana, como lo son igualmente del resto de los personalistas dialógicos. Jaspers, por su parte, no está lejos de esta línea de pensamiento: las categorías *mismidad, comunicación e historicidad* como elementos estructurales de la existencia (humana) así lo atestiguan[56].

Con Heidegger y Sartre, el análisis de la condición humana toma un sesgo distinto. En ambos va a mantenerse el primado indiscutible del existente concreto que el hombre es frente al resto de los entes. La polaridad sujeto-objeto, hombre-cosa, y la consiguiente confesión de fe humanista son principios axiomáticos en sus respectivas posiciones, que se transparentan en la misma terminología. Según Heidegger, el hombre *(Dasein)* se distingue del mero ente *(Seiend);* a él, y sólo a él, le concierne «una relevancia óntico-ontológica»; lo que existe fuera de él existe como objeto frente al sujeto autoconsciente[57]. De forma semejante, Sartre desdobla el universo ontológico en dos continentes nítidamente diferenciados: el del «ser-para-sí» (*etre-pour-soi:* el sujeto, el hombre) y el del «ser-en-sí» (*être-en-soi:* el objeto, la cosa). Y añade que «el primer principio del existencialismo es lo que se llama la subjetividad»[58].

Desde estas premisas, tanto Heidegger como Sartre proceden a la reducción programática de la ontología a la antropología, y de ésta a una especie de antropocentrismo existencial para el que el resto de los entes mundanos pasa a ser mera función del sujeto humano, como si existieran tan sólo para que de éste pueda predicarse la mundanidad.

Esa subjetividad enfáticamente afirmada es un sistema cerrado; en la esfera del *Dasein* o del *être-pour-soi* no existe un tú genuino,

(55) Cf. mi libro *El hombre y su muerte,* Burgos 1971, 104-113.
(56) *Ibid.,* 94-104.
(57) *Las nuevas...,* 20, notas 5 a 7.
(58) *Ibid.,* 27, nota 24; 31, nota 35.

sino la mismidad monológica de un ser obsesivamente pendiente de sí. La reciprocidad yo-tú, tan presente en Marcel e incluso en Jaspers, es desdeñada por Heidegger o anatematizada por Sartre con una frase memorable («el infierno son los otros»).

Por último, lo que es aún más grave, al sujeto heideggeriano o sartreano se le priva de sustantividad, sacrificándose su esencia en beneficio de la existencia. «El para-si no es en modo alguno una sustancia autoconsistente», asevera Sartre con loable franqueza; la conciencia (otro de los nombres del ser-para-sí) es «un absoluto no-autoconsistente». En realidad, añade, «la nada está en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano». «Existir —escribe Heidegger— significa: estar sosteniéndose dentro de la nada», de forma que «la nada... pertenece originariamente a la esencia del ser mismo»[59]. El relevante papel que se confiere a la muerte en la reflexión de los dos pensadores confirma el tropismo indeclinable hacia el no-ser de una existencia sin esencia, su estrechísimo parentesco con la nada. Si el Dios de la fe cristiana es el creador del ser a partir de la nada, el hombre de la analítica existencial es el creador de la nada a partir del ser[60].

Cabe sospechar que proponer a la vez la afirmación del sujeto y la negación de su espesor o densidad óntica tiene que acabar por revelarse una misión imposible. De poco sirve encomiar retóricamente la absoluta relevancia del yo si, a renglón seguido, se produce la desencantada admisión de su nulidad; eso es, a fin de cuentas, lo que significa «el primado de la existencia sobre la esencia». Un sujeto sin esencia es una magnitud desmedulada, no fundada y, a la postre, inconsistente e insostenible.

En resumen, el yo existencialista era un producto artificialmente revaluado por una voluntad de autoafirmación tan titánica como gratuita y, en consecuencia, fatalmente condenado a una drástica depreciación. Cuando la lógica del propio discurso existencialista imponga la constatación antes consignada (*sujeto* es lo inconsistente, lo infundado, lo des-fondado), sólo restará decretar la absorción del sujeto en el mundo de los objetos, la nivelación a la baja de la persona con la naturaleza; de la inconsistencia a la inexistencia, pasando por la futilidad óntica, hay sólo un breve trecho. De recorrerlo se encargará el estructuralismo.

---

(59) *Ibid.*, 31s.

(60) BEAUFRET, J., *Introduction aux philosophies de l'existence,* París 1971, 92.

2.2. *La proclamación estructuralista de la muerte del hombre*

La negación del sujeto humano no va a producirse en el estructuralismo por la vía directa de la refutación explícita del existencialismo, sino a través de un sutil rodeo por las nociones aparentemente inocentes de saber, de verdad y de ciencia. El punto de partida será, pues, una epistemología de corte positivista; sólo hay un tipo de saber y de verdad: el saber y la verdad de las ciencias propiamente dichas, que son las ciencias experimentales o de la naturaleza. Esta premisa se corrobora, por lo demás, desde el ángulo de la lingüística: el hombre no es tanto el sujeto que confiere sentido al lenguaje, sino el lugar en el que se produce y manifiesta el sentido, el espacio de intercambio de mensajes significativos[61].

En un segundo momento, al reduccionismo epistemológico –sólo hay un tipo de saber, verdad y ciencia– se suma un reduccionismo ontológico: sólo hay un tipo de realidad, la que manejan las ciencias de la naturaleza. En rigor, *sólo hay un tipo de verdad, porque sólo hay un tipo de realidad:* la realidad *objetiva*. Es real lo mensurable y ponderable, lo empíricamente constatable, *y sólo eso*. La dialéctica sujeto-objeto, sobre la que giraba la entera estrategia existencialista, no existe, como no existe la dialéctica historia-naturaleza. No hay ni puede haber ciencias humanas, porque *no hay hombre*. No hay ni puede haber historia, porque *no hay sujeto* de la historia. Es menester, pues, subsumir la cultura en la natura, la antropología en la biología, la historia en la física de los sólidos o en la química de los procesos hormonales inconscientes[62].

Según Foucault, el hombre es una criatura reciente y efímera, alumbrada por la ideología de la Ilustración y a punto de ser devuelta al oscuro continente de la objetividad sin sujeto por el discurso contemporáneo. Este, en efecto, está despertando del «sueño antropológico» en que ha estado sumido los dos últimos siglos; la muerte del hombre es inminente[63].

De modo análogo, Lévi-Strauss estima que el fin de las ciencias humanas es «no constituir al hombre, sino disolverlo..., reintegrar la

---

(61) MARIN, L., «Disolución del hombre en las ciencias humanas», en *Conc* 86 (junio 1973), 330-343.

(62) *Las nuevas...*, 34-40.

(63) *Las nuevas...*, 41-44; cf. COTTIER, G., «La mort de l'homme, une lecture de M. Foucault», en *RTh* (1986), 269-282.

cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas». Mente, conciencia, subjetividad, no son sino «cosas entre cosas»; ésa es «su naturaleza». Por lo demás, es el propio hombre quien pilota el proceso de su autodisolución. De ahi que la disciplina que se ocupa de él debería llamarse *entropología,* en lugar de *antropología*[64].

Como se ve, la muerte del hombre aquí postulada no se refiere tanto al *ser en sí* del individuo o de la especie humana cuanto a su puesto en el sistema significativo de la actual *episteme;* el ser humano, estima el estructuralismo, ha desaparecido del universo discursivo contemporáneo. Mas, en todo caso, la tesis de la inexistencia del sujeto, con la reducción del hombre a simple nudo de la trama, elemento infinitesimal de la estructura, conlleva la abrogación del desnivel entre lo personal y lo natural. Estamos, pues, de nuevo en el punto en que la filosofía griega había entregado la antropología a la reflexión cristiana.

Una derivación importante de la antropología estructural es la representada por la lectura estructuralista del marxismo propuesta por Althusser, en la que quedan finalmente en evidencia las implicaciones sociopolíticas de cuanto antecede. Puesto que no hay persona —sujeto, dador de respuesta—, nadie responde, *nadie es responsable de nada;* lo que, en definitiva, cuenta de verdad en el ámbito de la realidad social es un conjunto de factores impersonales: el juego de las leyes económicas, el proceso dialéctico de una realidad *objetiva* autogenerada y autopropulsada por su propia inmanencia, las relaciones de producción, la lucha de clases, el desplazamiento y la colisión de las masas anónimas, etc. Dicho en palabras del propio Althusser: la historia es «un proceso dialéctico sin Sujeto ni Fin». Los hombres, en efecto, «no son *los sujetos* de la historia. Los individuos no son sujetos libres y constituyentes. Obran en y bajo las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones humanas de producción y reproducción». En conclusión, «la historia no tiene, en el sentido filosófico del término, *sujeto,* sino *motor:* la lucha de clases»[65].

---

(64) *Las nuevas...,* 45. Ultimamente, Lévi-Strauss parece haber evolucionado hacia un «humanismo etnológico»; vid. CONILL, J., «Por un nuevo humanismo», en *Laicado* 67 (otoño 1984), 55-76.

(65) *Las nuevas...,* 46-48.

Carece, pues, de sentido pretender cambiar a las personas, puesto que hemos quedado en que no hay persona. Como tampoco lo tiene el concepto ético de culpa, que ha de ser sustituido por el concepto técnico de error. No hay bien ni mal, sino estructuras que funcionan bien o mal (o no funcionan). La única propuesta constructiva y razonable para mejorar la realidad es «un programa para cambiar las cosas, y no para convertir a las personas»[66]. El llamamiento evangélico a la conversión del corazón *(metanoia)* puede suplirse con ventaja por las estrategias de una ingeniería de la conducta. La estadística toma el lugar de la ética; lo que es estadísticamente normal deviene moralmente normativo[67].

En España el estructuralismo continuó ganando batallas, como el Cid, después de muerto. Distinguidos ensayistas hispanos prolongaron durante los años setenta los ya entonces manidos clichés del impersonalismo, la desidentificación o la desintegración del sujeto, la reconversión del *yo pienso* cartesiano en el *se piensa* lévistraussiano[68]. Todavía en un texto reciente se persiste en considerar al sujeto como una realidad más kafkiana que kantiana[69], cuya insanable crisis es una de las señas de identidad del pensamiento posmoderno, y al hombre como mera «idea heurística», «perspectiva» u «objeto trascendental»[70].

2.3. La recuperación neomarxista de la subjetividad

La moda estructuralista resultó aún más efímera que la existencialista; duró apenas el decenio de los sesenta. Entretanto, un puñado de teóricos marxistas reaccionaban vigorosamente contra el subjetivismo exasperado del existencialismo y contra el antihumanismo declarado del estructuralismo. El neomarxismo humanista de Bloch,

---

(66) SKINNER, B. F., *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona 1980[4], 229. Vid. una lúcida crítica a esta postura en THIELICKE, *Esencia del hombre*, Barcelona 1985, 306, 394s.; en los seres vivos, la terapia de las extremidades nunca ha producido la curación del núcleo; si el hombre es el auténtico problema del mundo, lo que interesa es cambiarlo a él si de verdad se quiere cambiar el mundo.

(67) Trescientos abortos no trastornan la normalidad moral, o de los *mores*, pero trescientos mil demandan una ley de normalización de las prácticas abortivas. Y lo mismo se diga de la droga, de la permisividad sexual, etc.

(68) *Las nuevas...*, 49s.

(69) TRIAS, E., *Los límites del mundo*, Barcelona 1985, 48.

(70) «Sujeto en crisis, método y modernidad son términos indisociables» (*ibid.*, 123; cf. *ibid.*, 152-157). Vid. DIAZ, C, *Nihilismo y estética*, Madrid 1987.

Kolakowski, Schaff y Garaudy, entre otros, se alza así junto con la teología cristiana, como enmienda a la totalidad de las tesis que habían dominado el pensamiento europeo de la postguerra. No es éste el lugar de una exposición detallada de la antropología neomarxista[71]; basten, pues, las siguientes sumarias indicaciones.

Según Schaff, no es posible expulsar al hombre de la filosofía; las «cuestiones socráticas» –las preguntas que el ser humano se hace incesantemente sobre sí mismo– no son «pseudoproblemas», como quisiera hacernos creer el positivismo estructuralista. El hecho de que sigan haciendo «una buena carrera filosófica» demuestra que son «problemas reales»; el filósofo que se obstina en ignorarlos «sufre de embotamiento moral agudo». Es ineludible, pues, la elaboración de «una filosofía del hombre», cuyos temas mayores son la libertad humana responsable, el carácter de sujeto libre de la historia que el hombre ostenta, su creatividad frente a las situaciones dadas, el «valor irrepetible» de cada individuo humano y, en fin, la voluntad de felicidad latente en todo proyecto honesto de construcción de la realidad social.

Garaudy es el pensador en quien más hondamente ha incidido la confrontación existencialismo-estructuralismo; su concreta circunstancia personal lo situó en la encrucijada de ambas corrientes. Atraído en principio por Sartre, enfrentado después a Althusser en un litigio en el que estaba en juego el papel mentor ideológico del comunismo francés, su proyecto filosófico estriba en elaborar una teoría marxista de la subjetividad, distante tanto del subjetivismo sartreano como del antihumanismo althusseriano. El hombre es «valor absoluto», libertad capaz de doblegar el *fatum* histórico; precisamente por eso puede ser el marxismo un proyecto de liberación de toda alienación. El hombre es además un ser social, lo que significa que se aprehende como *yo* «sobre un fondo de comunidad». Los otros no son el infierno del yo, según pensaba Sartre; más bien hay que decir que el yo «no existe más que por ellos y con ellos»; lo que en cada ser humano hay de más íntimo y esencial es «la presencia y el amor de los otros».

El alegato neomarxista en favor del hombre tuvo en su momento una importancia que no puede ser minimizada. Sin embargo, su teo-

(71) RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978; más resumidamente en *Las nuevas...*, 51-70. Sobre Bloch vid. el magnifico volumen de UREÑA,M., *Ernst Bloch: ¿un futuro sin Dios?*, Madrid 1986.

ría del sujeto deja sin respuesta interrogantes obvios. Cuando, tratando de definir al individuo, se apela a la tesis marxiana («el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales»), ¿qué quiere decirse exactamente? ¿Que dicho individuo es simple resultante de sus relaciones sociales o que tales relaciones brotan de (y advienen a) un núcleo previamente subsistente? ¿Puede el hombre hacerse disponible, como desea Garaudy, si no dispone de si? ¿Por qué el ser humano es un «valor irrepetible» (Schaff) o un «valor absoluto» (Garaudy)? ¿Cómo se justifica la atribución de tal valor absoluto a una entidad manifiestamente contingente?

El marxismo clásico no dio respuesta a estas preguntas, y ello hizo inevitable la variante Althusser. Pero tampoco en el neomarxismo se encuentra una respuesta convincente a las mismas. Para que la lectura althusseriana de la antropología marxista en clave antihumanista fuese plausiblemente refutada, seria precisa una teoría de la subjetividad *ontológicamente* fundada. Por desgracia, dicha fundamentación no fue ofrecida en su momento; es dudoso que el pensamiento marxista actual tenga aún la vitalidad suficiente para llevar a término esta tarea.

2.4. *Un balance*

Al día de la fecha, el existencialismo, el estructuralismo y el marxismo humanista no son sino hechos de crónica. Pero, de las tres posiciones, la que parece haber impreso una huella más profunda en la conciencia colectiva de nuestros contemporáneos es precisamente el estructuralismo, acaso porque con él interactuaban otras ideologías operando en la misma dirección.

Entre ellas debe destacarse la psicología conductista, que se había anticipado al rechazo estructuralista de las ciencias humanas y del hombre-sujeto[72] y explicaba el yo o *self* diciendo que «es simplemente un recurso para representar un sistema de respuestas funcionalmente unificado»[73]. El conductismo sigue ejerciendo un influjo no pequeño

---

(72) SKINNER, *Ciencia y conducta humana,* Barcelona 1986 (el original es de 1953), 37: el programa de trabajo del autor consiste en aplicar el método científico a la comprensión de la naturaleza y la conducta humanas; una ciencia de la naturaleza ha de abarcar «una ciencia de la naturaleza *humana*». De nuevo aparece aquí la abrogación de la persona en favor de la naturaleza.

(73) *Ibid.,* 311.

en amplios círculos, pese a las críticas que hoy le llueven desde variadas instancias[74].

Por otra parte, la antropología cibernética (vid. *supra,* cap. III, 2.4) consuma la abolición de la divisoria entre sujeto y objeto, al considerar que el sujeto (humano) no es sino un objeto y que hay objetos que pueden funcionar como sujetos (artificiales). «El hombre es sólo un pequeño engranaje en el complejísimo mecanismo universal»[75].

En fin, el reduccionismo biologista[76] no cree que pueda mantenerse abierta por más tiempo la brecha entre el hombre y el animal, entre la cultura y la natura, entre la persona y los genes, y propone la reintegración de lo humano en la base biótica, de la que nunca debió despegarse.

Como síntesis de todas estas difusas invitaciones a dimitir del *rol* de persona para así recuperar la prístina beatitud de lo que es, lisa y llanamente, *natural,* puede servir la exhortación conclusiva de un artículo periodístico que lleva la firma de un profesor universitario de filosofía: «no somos hijos de los dioses. Somos nietos de los monos arboricolas y primos de los chimpancés. Y a mucha honra. No somos el ombligo del mundo... Sintámonos inmersos en la corriente de la vida y en gozosa comunión con el universo entero. En la lucidez incandescente de la conciencia cósmica se esconde la promesa de la sabiduría y la felicidad»[77].

¿No habrá llegado la hora de proclamar claro y fuerte, con tanta humildad como firmeza, que con estos drásticos regateos a la baja en la cotización de lo humano una teología cristiana no puede tener nada que ver, por más irénica y dialogante que se pretenda? ¿No estaremos tocando aquí uno de esos puntos neurálgicos que resultan decididamente innegociables para el creyente? Si es cierto que está en marcha una gigantesca operación de acoso y derribo del hombre en lo que tiene de más humano; si «la destrucción del sujeto no es... un tema más entre otros de la filosofía contemporánea, sino lo que la define y unifica como constitutivo esencial de su misma tarea»[78], entonces ¿qué otra cosa le cabe hacer al cristiano sino mostrar su oposi-

(74) Vid. *supra,* cap. 3, nota 63.
(75) RUIZ DE GOPEGUI, L., *Cibernética de lo humano,* Madrid 1983, 189.
(76) A él nos referiremos *infra,* cap. VI, 4.
(77) MOSTERIN, J., «Conciencia cósmica», en *El País,* 8.2.86.
(78) GRANEL, G., «La disolución del sujeto en la filosofía contemporánea», en *Conc* 86 (junio 1973), 371.

ción categórica a todas estas «entropologias» y proponer sin ambages —y sin flirteos— su propia alternativa?

Un último apunte descriptivo, de color local; el que todavía dude de la gravedad de la situación debería escuchar lo que se habla en la calle. La jerga urbana del momento está repleta de giros que delatan crudamente un rotundo *pathos* antipersonalista. El lenguaje coloquial ha primado el «ir de» tal o cual cosa sobre el «ser» esto o aquello; al vecino se le interpela con términos como «body» o «tronco»; un vocabulario crecientemente *somatizado* («sorber el coco», «tener morro», «hacer lo que me pide el cuerpo», amén de una inacabable secuencia de expresiones irreproducibles) ha tomado el relevo del vocabulario *animado* corriente hasta no hace mucho, y del que hoy nadie se acuerda («alma inocente, alma cándida, alma de cántaro, alma en pena, alma mía, con el alma en un hilo, te quiero con toda el alma...»)[79]. Los verbos como *ser*, que exhiben intención de estabilidad, dan paso a verbos como *estar*, que mientan transitoriedad; los verbos transitivos, que reflejan participación, se convierten en verbos reflexivos, que encierran en el individualismo: *«passar de todo, ir a tope, tener marcha, montárselo, hacérselo...»*[80].

En suma, también la lingüística de barrio constata la transición de lo personal a lo zoológico, pasando (eso sí) por el *se*, pronombre neutro que de reflexivo no tiene a la sazón sino el nombre. En ésas *estamos* (que no *somos*). ¿Cómo cerrar los ojos a la urgencia de una operación que remonte las pulsiones «entrópicas» que recorren hoy la antropología? Pieza clave de tal operación es, sin duda, la idea y la realidad de persona.

3. Teología de la persona: la dignidad de la imagen

Constatábamos más arriba que la génesis del concepto de persona se situaba en la reflexión sobre el misterio del ser trinitario de Dios. Por ello no debería sorprender que la muerte de Dios, proclamada por los ateísmos del siglo XIX, preludiase la muerte del hombre en el siglo XX; así lo advertía el propio Foucault[81], y la reseña

(79) DIAZ, *Nihilismo...*, 99; léase del mismo autor su espléndido artículo «Des-animada juventud», en *RCI* (1987), 247-254.

(80) DIAZ, en *RCI*, 250.

(81) *Las palabras y las cosas*, México 1968, 373s.

histórica que acaba de evocarse lo confirma. El humanismo postulatorio neomarxista no prevalece a la larga ante un ateísmo postulatorio que lleva en sus entrañas el antihumanismo teórico (y, tarde o temprano, también práctico). Guste o no, el eclipse de Dios es la crisis del hombre[82], y el diagnóstico de Pannenberg (la dignidad personal humana deriva de la majestad personal divina, y no viceversa) se revela certero.

Consiguientemente, para recuperar el concepto de persona será preciso retomar el hilo teológico de nuestro tema. Recordemos algo ya dicho: la Biblia no posee el término de persona, pero si la idea; ésta se contiene en la descripción bíblica del hombre como ser relacional. De sus tres relaciones constitutivas (Dios, mundo, tú humano), hay una que, según el pensamiento bíblico, es primera y fundante: la relación a Dios. Si el hombre es creado como «imagen de Dios», eso significa que Dios entra en la autocomprensión del hombre; la idea de la afinidad Dios-hombre es «la expresión veterotestamentaria de aquello a lo que llamamos personalidad»[83]. Veamos por qué.

3.1. Dios, tú del hombre; el hombre, tú de Dios

El Dios de la religiosidad israelita no es para el ser humano «el absolutamente otro», el extraño o ajeno, de igual modo que no puede decirse del hombre a quien amo —o a quien odio— que me sea absolutamente otro; él es *mío* en cierto sentido muy verdadero, toda vez que yo no puedo comprenderme a mí sin él. Pues eso es precisamente lo que ocurre con Dios en la noción bíblica del hombre: es siempre segunda persona, el tú antonomástico, nunca tercera persona, un él o un otro[84].

Y porque Dios no es *el otro*, para la Biblia no tiene sentido la alternativa «o yo o él», puesta en circulación por el ateísmo humanista, de Feuerbach a Bloch, pasando por Marx y Camus. Si Dios fuera realmente *otro* para el hombre, un otro prepotente y aplastante, entonces sí que habría que rebelarse contra él para tutelar el propio yo:

---

(82) RUIZ DE LA PEÑA, «Eclipse de Dios, crisis del hombre», en *Acontecimiento* 8 (abril 1987), 9-20.

(83) PANNENBERG, *Cuestiones...*, 193. No se entienda «personalidad» en un sentido psicológico, sino ontológico. Para distinguir ambos, quizá fuera aconsejable usar el término «personeidad»; no lo hago para no multiplicar los neologismos.

(84) Las reservas de Zubiri al respecto (*El hombre y Dios*, 187) tienden a precaver el riesgo de antropomorfismo.

«o él o yo». La afirmación del yo tendría que conducir a la negación de ese otro amenazador. Pero no es éste el caso; a la relación Dios-hombre ha de aplicarse la singular dialéctica *tú-yo*. El tú no es el yo, pero tampoco es el otro; es una parte real del yo en la comunión del *nosotros*. El yo no se afirma negando al tú amado –u odiado–, sino abrazándolo –o rechazándolo– en la simbiosis de una existencia dialogalmente compartida.

Seguramente por eso es tan duro el juicio biblico sobre el ateísmo, un fenómeno propio de gentes insensatas o de voluntades pervertidas (Sb 13,1-9; Sal 14,1; Rm 1,18-25); este veredicto inclemente, que tan embarazoso nos resulta hoy, debe ser entendido como expresión del carácter ineludible de Dios para la autocomprensión del hombre[85]. Este puede ser justo o pecador, fiel o infiel al tú divino, mas, en cualquier caso, no llega a captarse en su singularidad personal si soslaya el encuentro con aquel que es su referente primero; de tal encuentro surge el ser-mismo humano.

Ningún otro contacto seria capaz de sustentar la mismidad del hombre, porque quedaría por debajo de lo que éste aspira a ser: persona, no mera naturaleza. Sólo el ser personal por excelencia puede conferir personalidad a su criatura, y la confiere de hecho cuando es percibido como el tú de esa criatura[86]. Cualquier otra relación (al reino animal, al mundo de las cosas, a las ideas abstractas) no posee esta virtud personalizante; incluso la propia relación interhumana precisa –como se verá luego– del respaldo de la personalidad trascendente divina para no desnaturalizarse en tráfico cosificado o intercambio de mensajes puramente funcionales.

La relación yo-tú induce una respectividad recíproca, como se indicó ya en otro lugar (*supra,* cap. I, 2.2). No sólo Dios es el tú del hombre, sino que *el hombre es el tú de Dios*. Cuando Dios mira a esta criatura suya, se encuentra reflejado en ella, hasta el punto de que en un cierto momento de la historia habrá un ser humano (Jesucristo) que irradiará la gloria de Dios.

Al crear al hombre, Dios no crea una naturaleza más entre otras, sino un tú; lo crea llamándolo por su nombre, poniéndolo ante si como ser *responsable* (=dador de respuesta), sujeto y *partner* del diá-

(85) JUENGEL, E., *Dios como misterio del mundo,* Salamanca 1984, 75. El concepto zubiriano de *religación* apunta a la misma intuición bíblica aquí mencionada.

(86) GUARDINI, 55-63; THIELICKE, *Esencia...,* 155-157.

logo interpersonal. Crea, en suma, no un mero objeto de su voluntad, sino un ser co-rrespondiente, capaz de responder *al* tú divino porque es capaz de responder *del* propio yo. Crea una persona. Las otras dos relaciones —mundanidad, socialidad— son también constitutivas de la personalidad humana, pero, por así decir, *in actu secundo;* ellas son posibles porque advienen a alguien ya «pre-dispuesto» a la referencia por su apertura originaria a Dios, quien ha hecho de él una entidad a la vez subsistente y referible.

3.2. La persona, valor absoluto

De este llamamiento nativo a ser el tú de Dios deriva la dignidad del ser humano. Cada hombre, todo hombre, es algo único e irrepetible, posee el valor de lo insustituible. Como señala un pensador de nuestros días, «no hay del yo más que un único ejemplar posible»[87]. El hecho de que Dios lo ha creado porque lo quiere por sí mismo, como fin y no como medio[88], hace del hombre concreto singular un valor absoluto o, en expresión de Zubiri, un «absoluto relativo»[89] que no puede ser puesto en función de nada, ni de la producción, ni de la clase o el Estado, ni de la religión («no es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre») o la sociedad. «El hombre es el ser supremo para el hombre», decía Feuerbach (y repetirá luego Marx). La fe cristiana añade: «...y para Dios». Tomás de Aquino advertía que la ordenación del hombre a Dios no es la de un medio a un fin, sino la de un fin a otro fin superior (*Contra Gent.* 3,112).

Si no fuera por esta relación a Dios, el postulado de la absolutez del hombre sería difícilmente sostenible, habida cuenta de su evidente contingencia. El hombre es, en efecto, el ser afectado por un crónico coeficiente de nulidad ontológica, de finitud. Si tuviese su razón de ser en sí mismo y para sí mismo, su valor no rebasaría la tasación de cualquier bien perecedero, no superaría la cotización de lo efímero. El hombre-objeto es una mercancía barata y una función fácilmente

(87) GARCIA BACCA, J. D., *Antropología filosófica contemporánea,* Barcelona 1982, 83.

(88) Como es sabido, Kant ha enfatizado este carácter final, no mediatizable, de cada ser humano; cf. CORTINA, A., *Etica mínima,* Madrid 1986, 31; DIAZ, C., *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria,* Madrid 1987, 101ss.

(89) *El hombre y Dios,* 52, 79. Lo que con este giro paradójico se quiere decir lo expresa muy bien Rahner: «*absoluto* significa aquí lo mismo que incondicional, pero no infinito»: «Dignidad...», 256.

reemplazable. El hombre-*carne,* circunscrito a los limites de su piel, es una magnitud caducable a corto plazo y, por ende, tan inconsistente como cualquier otra realidad creada: «como la flor, brota y se marchita, y huye como la sombra sin pararse. Se deshace cual leño carcomido, cual vestido que roe la polilla» (Jb 14,1ss.; cf. Qo 3,19; Sal 103,14-16). Es esta intuición obvia de la precariedad del ser-en-si del hombre lo que el existencialismo de Heidegger y Sartre hacen valer cuando definen al ser humano como ser-para-la-muerte o como existencia absurda.

Así pues, sólo la relación al Absoluto *absoluto* de Dios puede hacer de la criatura contingente que el hombre es un absoluto *relativo. El hombre es valor absoluto, porque Dios se toma al hombre absolutamente en serio.* En su ser-para-Dios se ubica la raiz de la personalidad del hombre y, consiguientemente, el secreto de su inviolable dignidad y valor[90].

Cristo, hombre entre los hombres, ha venido a confirmar decisivamente el valor absoluto de la persona humana. Pues de cada hombre puede decirse con verdad que por él murió el Hijo de Dios en persona; el precio de cualquier ser humano es la vida del Dios encarnado: 1 Co 6,20; 7,23; 1 Tm 2,5-6. Y al decir «cualquier ser humano», no sólo no se está excluyendo a los humanamente menos valiosos, sino todo lo contrario; es precisamente con «los pequeños», la legión innumerable de los humillados y ofendidos, con quienes Jesús se identificó expresamente, igualando su valor al de su misma humanidad (Mt 25,40.45). Estos pequeños son el sacramento de Cristo, signo eficaz de su presencia real en lo humano, como Cristo es el sacramento e imagen de Dios. De esto hemos de ocuparnos a continuación.

3.3. *La necesaria mediación de la imagen de Dios en la relación hombre-Dios*

Hemos analizado hasta ahora el carácter personal del hombre tomando como base del mismo su relación trascendental a Dios. Tal procedimiento está bíblicamente justificado, pero se presta a la objeción de si no nos veremos abocados por este camino a una comprensión alienada o evasionista de la persona humana; fue precisamente esta sospecha lo que movió a Feuerbach a parafrasear el célebre

(90) GUARDINI, 211-214.

aserto luterano *Deus homini homo* en su no menos célebre inversión copernicana: *homo homini Deus.*

Por ello, lo dicho hasta el momento debe ser completado por otra intuición bíblica básica: *la apertura trascendental a Dios se actúa,* de hecho y necesariamente, *en la mediación categorial de la imagen de Dios.* El diálogo con el tú divino se realiza ineludiblemente en el diálogo con el tú humano. Comentando el relato yahvista de la creación de la mujer, se ha observado ya que es el propio Dios quien advierte que el hombre está solo mientras le falta el referente personal situado a su mismo nivel. Y ello porque en la interlocución amorosa con ese ser se ejercita el hombre en la tarea de escuchar y responder al Ser de cuyo amor procede.

La única garantía, la sola prueba apodíctica de que yo respondo a Dios, me comunico con él en el amor, es la relación interpersonal creada. «Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve... Quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,20-21). Dicho en otros términos: quien venera y respeta la imagen de Dios, respeta a Dios aunque no lo reconozca explícitamente. Y viceversa: quien no acepta el diálogo con la imagen, no acepta a Dios aunque lo confiese explícitamente. Se da, pues, un real cristianismo anónimo, pero también —y en el extremo opuesto— puede darse, y desdichadamente se da de hecho, un ateísmo anónimo en la medida en que se acepta o se rechaza en la praxis el amor al hombre como autentificación del amor a Dios[91].

¿Y por qué la afirmación incondicionada del tú humano equivale, según la fe cristiana, a la afirmación de Dios? Porque allí donde se afirma a ese tú como valor absoluto, como fin y no como medio, se está haciendo algo no cubierto por ninguna garantía empírica. El dato empírico certifica la contingencia del otro, no su absolutez; si, pese a ello, se le confiere valor absoluto, se está yendo más allá de la pura apariencia; se está intuyendo en el otro el trasunto enigmático del misterio por antonomasia que es el Absoluto a quien llamamos Dios. *Se está haciendo,* en suma, *un acto de fe,* sépase o no, porque sólo la fe sabe leer en las apariencias para aprehender la realidad que

(91) RAHNER, «Ueber die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», en *SzTh* VI, 277ss.; cf. NEUHAUS, G., «Die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», en *FKTh* (1985), 176-196; PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo,* Salamanca 1981, 320ss., 336ss.

late bajo las mismas. En el amor personal al tú personal creado «se cumple toda la ley y los profetas»; este acto de amor es simultáneamente el más acrisolado acto de fe, al ser apertura y acogida de la realidad misteriosa del absoluto creado, trasunto, sacramento e imagen del Absoluto increado.

Ver a un hombre como persona es no sólo mirarlo, sino admirarlo; sorprenderse por la originalidad y hondura de ese ser único; descifrar en sus rasgos y captar en su interpelación la presencia viviente de Dios; responder a esa interpelación con un acto de confianza y disponibilidad. Una tal mirada (implícita o explícitamente) *cristiana* sobre la imagen de Dios es ya, de modo tácito o expreso, una confesión de fe. A la inversa, una mirada de odio, o simplemente un ver objetivante, cosificador, es (implícita o explícitamente) un acto de incredulidad. Quien no sabe o no quiere captar el mensaje emitido por esa realidad personal que le interpela, es ciego para la presencia real de Dios; reniega de Cristo, *la* imagen de Dios; no amando a quien ve, no puede amar a quien no ve, como advertía 1 Jn.

De todo ello se deduce que «el que es incapaz de amistad es incapaz de religión» (=de religación al Absoluto)[92]. O, en palabras de Marcel[93], que «la religión comienza en cualquier lugar donde yo transformo un él en un tú». El cristianismo consiste, en efecto, en hacer del semejante un prójimo, y del prójimo un hermano.

A este respecto conviene notar que la frase «amo al prójimo por amor a Dios» es peligrosamente ambigua. Dios no es una instancia interpuesta entre yo y mi prójimo; es la realidad fundante que posibilita la percepción del prójimo como tú y su afirmación como valor absoluto. Dicha afirmación es, según la fe cristiana, siempre inmediata, directa, no mediatizable o indirecta. Correlativamente, la afirmación del tú divino es siempre mediata, pasa por el rodeo del tú humano. Y ello es hasta tal punto verdad que toda la oración pública de la Iglesia se dirige al Padre «por Jesucristo, nuestro Señor», esto es, «por *el hombre* Cristo Jesús, único mediador entre Dios y los hombres, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tm 2,5-6).

De otra parte, porque es el ser constitutivamente religado a Dios, puede el hombre dialogar con el hombre de tú a tú. Toda vez que cada hombre es lo que yo soy, imagen de Dios, el otro no puede ser

(92) GIRARDI, G., *Cristianismo y liberación del hombre,* Salamanca 1973, 39.

(93) Cit. por MOUNIER, 275.

para mi un objeto, sino una persona. Antes de que yo me dirija a él, él es ya un tú, alguien a quien el mismo Dios se ha dirigido. No soy yo el que, relacionándome con él, le otorgo el estatuto de la personalidad; dicho estatuto es previo a nuestro encuentro *y lo posibilita como encuentro interpersonal.*

Si Dios no estuviera salvaguardando esta dignidad del otro, la *norma non normata* seria la del amor propio; puesto que yo me percibo a mi mismo como valor absoluto —y no puedo dejar de percibirme asi—, me seria licito sacrificar en provecho mío todo lo demás, mediatizarlo para mi propio interés. Por este camino la ley suprema termina siendo la ley del más fuerte, con lo que el hombre se convierte en simple *naturaleza;* es, efectivamente, en la naturaleza donde vige esta ley del más fuerte. El humanismo no teista y los ensayos de una ética laica tienen su asignatura permanentemente pendiente en el memorable aserto de Dostoyevsky: «si Dios no existe, todo está permitido». En un mundo de contigentes puros, ¿cómo justificar la emergencia de absolutos puros e inviolables? ¿Por qué la amistad seria mejor que el odio? ¿Por qué la justicia y la libertad son más dignas del hombre que la injusticia y la opresión? ¿Por qué es humano dar la vida y es inhumano quitarla? Al margen del Absoluto absoluto, no se ve cómo puede convalidarse con rigor critico la demanda de absolutez enfeudada en toda conciencia individual personal; la intangibilidad del hombre, la normatividad de los valores, sólo serían sustentables desde una opción voluntarista, un pueril sentimentalismo filantrópico o una solidaridad instintiva, al estilo de la que rige entre animales de la misma especie[94].

Pero, *si Dios existe,* entonces el prójimo se nos aparece como el ser situado en la existencia por una libertad indisponible y superior a mi capricho o mi provecho, que lo ha creado porque lo ama incondicionalmente y lo ha escogido personalmente como su tú; un tal ser es inviolable, porque el propio Dios «reclamará su sangre» (Gn 9,5-6). Más aún: *si Dios existe,* la mía es una existencia gratuitamente conferida, y esa gratuidad de mi existencia me dispone para entenderla y

(94) KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe...,* Madrid 1985; CORTINA, *Etica...,* 197-260; DIAZ, *El sujeto ético,* 165-269; GONZALEZ DE CARDEDAL, *Etica y religión,* Madrid 1977, 283-326; MOLTMANN, *El hombre...,* 103-106; 113-117; VIDAL, M., «Valor absoluto de la persona», en *RCI* (marzo-abril 1982), 51-72. Pese al tiempo transcurrido desde su aparición, sigue siendo de lectura obligada LUBAC, H., de, *El drama del humanismo ateo,* Madrid 1967².

vivirla como libre autodonación, manteniendo en su trayectoria la impronta de su origen. Porque yo soy *de* Dios, y no de mí, debo ser *para* los demás. Siendo la clave de mi ser el recibimiento del mismo como don, la realización de ese ser ha de desplegarse en la linea del don. Sabiéndome originado de un puro gesto de amor, no seré fiel a mi ser sino permaneciendo en disposición de amor, en disponibilidad hacia el tú, en el que reconozco la misma absoluta validez que a mi me incumbe en cuanto efecto de la suprema liberalidad de Dios.

En resumen: al ser Dios el fundamento del ser personal del hombre, es a la vez el fundamento de las relaciones yo-tú como relaciones interpersonales. Desde él cabe decir con entera verdad que «el hombre es una manera finita de ser Dios»[95] o que «*hombre* es el diminutivo de la divinidad y la divinidad es el superlativo de *hombre*»[96]. Y que, por tanto, el hombre merece al hombre el mismo respeto sacro que merece Dios; la majestad inviolable de éste se pone a prueba en la dignidad intangible de aquél, según nos había advertido Pannenberg.

Con las precedentes consideraciones no se niega, claro está, la posibilidad de un reconocimiento del otro como sujeto personal y valor absoluto en el horizonte de una comprensión no teísta de la realidad. Lo que sí se sigue de cuanto aquí se ha dicho es que: a) en esta valoración de la persona se da un fértil punto de encuentro entre los humanismos laicos y la fe cristiana[97]; b) dichos humanismos laicos o «resistentes»[98] quedan emplazados a dar razón suficiente de su afirmación del individuo singular como fin incondicionado, absolutamente no mediatizable por nada ni por nadie; c) allí donde acontece el milagro de una afirmación del tú como absoluto, allí se está dando una captación real del Absoluto, reconózcase o no reflejamente tal trasfondo último de la antedicha afirmación; d) históricamente, sólo la doctrina cristiana de una encarnación de Dios en el hombre ha formulado y llevado a sus últimas consecuencias la intuición humanista de que el hombre es el ser supremo para el hombre, postulando así con eficacia inigualable el imperativo ético de unas relaciones interhumanas

---

(95) ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 327; cf. *ibid.*, 379: «la persona humana es en alguna manera Dios; es Dios humanamente».

(96) PEPIN, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, París 1971, 2.

(97) RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo...*, 175ss.

(98) RUIZ, A., «Los humanismos resistentes», en *Laicado* 67 (otoño 1984), 23-32.

regidas por la dignidad personal de cada sujeto, y oponiéndose resueltamente a un modelo de relaciones donde la naturaleza prevalece sobre la persona, el yo cosifica al otro, las entidades abstractas (el Estado, la raza, la sociedad, la clase...) mediatizan a los individuos concretos; donde, en suma, no acaba de tomarse en serio que cada hombre tiene que ser tratado como Dios, porque Dios ha querido ser y dejarse tratar como hombre.

La antropología teológica acaba así topándose con la cristología o, mejor, se revela como una cristología incoada. Lo que el hombre es se nos descubre en la realización insuperable de lo humano del Dios hecho hombre. Si Cristo es *el hombre* por antonomasia, del que Adán era simple boceto (Rm 5,14), y si el ser personal de Cristo es pura relación a Dios Padre, el hombre será tanto más hombre cuanto más y mejor realice su relación a Dios en Cristo, es decir, en el tú humano sacramento de Cristo. A fin de cuentas, lo único que a la teología le interesa en todo este complicado asunto del ser personal del hombre termina formulándose en términos tan simples como éstos: ¿de qué modo ha de tratar el hombre al hombre y por qué? Como nos sucediera ya al estudiar el problema del alma, el interés teológico de nuestra cuestión no es de orden exquisitamente metafísico; la noción de persona se autentifica como válida en la praxis.

3.4. La persona en la «Gaudium et Spes»

La constitución pastoral del Vaticano II desarrolla en su primera parte una precisa síntesis de los temas mayores de la antropología cristiana[99]. Es la primera vez que el magisterio extraordinario aborda este ensayo de síntesis, que la propia constitución formula del modo siguiente: «es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, y por cierto el hombre uno y entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir» (GS, n.3).

La razón de este «giro antropocéntrico» la expone el mismo n.3: «en nuestros días, el género humano... se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo...». Más adelante se in-

---

(99) LOSADA, J., «Comunidad y persona eclesial», en *RCI* (marzo-abril 1982), 26-38.

siste: «los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano... ¿Qué es el hombre?» (n.10,1). Es decir; hoy más que nunca el hombre es cuestión para si mismo; asistimos a una crisis de autoconciencia que los impresionantes logros científico-técnicos no consiguen acallar y que pone sobre el tapete, con extrema urgencia, la pregunta sobre la identidad del hombre.

Esta misma pregunta («¿qué es el hombre?») vuelve a enunciarse al comienzo del cap. 1, que versa «sobre la dignidad de la persona humana». A esta pregunta, prosigue el texto, se dan respuestas «diversas y contradictorias», que van del humanismo eufórico a la autodenigración desalentada («exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación...») (n.12,2). Lo cual no debería sorprender, habida cuenta de que el hombre es «misterio» a esclarecer, y no mero problema a resolver (n.10,2).

Para la iluminación de este *misterio* el concilio cuenta con un punto de partida, que es la definición bíblica del hombre como imagen de Dios (n.12,3), y un punto de llegada, que es «el misterio del Verbo encarnado» (n.22). El planteamiento conciliar de la cuestión antropológica es, pues, decididamente bíblico-teológico, no filosófico, psicológico o sociológico. No es el suyo el único punto de vista posible, como reconoce el propio texto (n.10 *ad finem*), que pretende «cooperar» en el hallazgo de soluciones, no reivindicar el monopolio del esclarecimiento, ayudando a «perfilar la verdadera situación del hombre» (n.12,2).

El concilio parte, según acaba de indicarse, de la categoría «imagen de Dios»; con ella se expresa la relación fundamental del hombre a Dios, su «capacidad para conocer y amar a su creador»; de ella deriva la relación al mundo («...constituido señor de la entera creación visible para gobernarla») y la superioridad cualitativa del ser humano respecto al resto de las criaturas (n.12,3).

En la relación a Dios radica «la razón más alta de la dignidad humana» (n.19,1). Porque es el sujeto de un diálogo surgido del amor divino, al hombre se le debe un absoluto respeto; es una magnitud inviolable, y cuanto atenta contra él es simultáneamente un atentado «al honor debido al creador» (n.27). A este respecto, el lenguaje conciliar, generalmente comedido, se hace categórico al excluir que pueda haber otra instancia que tutele más eficazmente el valor absoluto del hombre: «no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad

personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia» (n.41,2).

La dialéctica naturaleza-persona vuelve a resonar en otro pasaje del cap.1: el hombre no es mera «partícula de la naturaleza» ni «elemento anónimo de la ciudad humana»; por su interioridad «excede al universo entero» (n.14,2). El orden de lo personal prima, pues, sobre cualquier otro, sea el orden real (que «debe someterse al orden personal, y no al contrario»), sea el propio orden social (que «debe subordinarse al bien de la persona») (n.26,3; cf. 26,2: «la excelsa dignidad de la persona humana» impone «su superioridad sobre las cosas», puesto que goza de «derechos y deberes universales e inviolables»).

En fin, la relación interpersonal creada, que será objeto del cap.2 de la constitución, se reseña en el sumario inicial que ha servido de punto de partida: «pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio *los hizo hombre y mujer* (Gn 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (n.12,4).

El capítulo finaliza recogiendo el destino cristológico de toda auténtica antropología cristiana. «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán... era figura del que había de venir» (n.22,1). Es decir, la fe cristiana no cuenta con una definición abstracta de la realidad humana; lo que el hombre es se nos explica en la realidad concreta de Cristo, quien, siendo «imagen de Dios», «es también el hombre perfecto», no ya en sentido moral, sino ontológico.

En resumen, y por lo que toca a nuestro tema, este capítulo conciliar sobre la persona sanciona autorizadamente los desarrollos teológicos antes expuestos: el hombre es un ser personal en cuanto que es un ser relacional; la relación a Dios es primera y fundamenta la relación al mundo (de superioridad) y la relación al tú (de igualdad). Se subraya con énfasis el valor irreductible de la persona, que prima jerárquicamente sobre cualquier otro valor, que no se confunde con la naturaleza ni se disuelve en el anonimato colectivista de la especie, y que es merecedora del mismo honor debido a Dios. Todo lo cual se confirma con el hecho-Cristo, en vista del cual ha sido creado *Adán,* a título de boceto o esbozo preparatorio. Por lo demás, el elemento subsistente de la persona humana (su *naturaleza*) se des-

cribe en el n.14, al que hemos aludido en el capítulo precedente al hablar de la unidad alma-cuerpo.

4. Persona y libertad

«La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre» (GS 17). Con estas palabras llama la atención el concilio sobre la estrecha conexión existente entre las nociones de persona y libertad. Si la persona es el sujeto *responsable,* dador de respuesta, y si la responsabilidad presupone la libertad, entonces es claro que los conceptos de persona y libertad se implican mutuamente: el ser personal es ser libre, y viceversa[100].

4.1. Noción y características de la libertad humana

Tradicionalmente, la libertad ha solido ser entendida como *facultad electiva;* sería la *capacitas eligendi inter plura/inter opposita.* Pero ya San Agustín distinguía entre la *libertas minor* (el libre albedrío, la capacidad de elección) y la *libertas maior* (o capacidad de realizar el bien con vistas al fin); y Santo Tomás señalaba que, si bien no hay libertad sin libre albedrío, aquélla es más que éste; siendo libre, el hombre es *causa sui;* la opción de los valores —opción categorial— está en función de la opción de sí mismo —opción fundamental—; el poder elegir *es para* el poder autorrealizarse.

Hay que ir, pues, a un concepto más amplio de libertad que entiende ésta como *facultad entitativa* (no meramente electiva) consistente en *la aptitud que posee la persona para disponer de sí en orden a su realización;* la posibilidad humana de construir el propio destino. «La libertad no quiere decir que puedo hacer lo que quiera; en el sentido pleno de la palabra, significa más bien que debo llegar a ser lo que soy. Me presta la capacidad de ser yo mismo, de lograr mi identidad»[101].

En esta concepción de la libertad coinciden hoy corrientes de pensamiento tan dispares como la antropología cristiana, el existen-

---

(100) Para cuanto sigue utilizo abundantemente materiales y reflexiones de mis artículos «Sobre la libertad como postulado de la teología», en *Salm* (1978), 483-489, y «La idea de libertad cristiana en la Instrucción 'Libertatis conscientia'», en *Salm* (1987), 125-146.

(101) THIELICKE, *Esencia*..., 239; cf. RAHNER, «Theologie der Freiheit», en *SzTh* VI, 215-237, especialmente 221ss.

cialismo y el neomarxismo humanista. El hombre es libre, señala el Vaticano II, cuando «tiende al fin con la libre elección del bien» (GS 17). La Instrucción «Libertatis conscientia» (= LC) se expresa de modo semejante: «la libertad no es libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el bien» (LC 26,2).

En el existencialismo, Heidegger advierte que el hombre es el ser emplazado ante la alternativa autenticidad-inautenticidad; la posibilidad de llegar a ser él mismo constituye la tarea y la hazaña del existente humano. Para ello se le ha dado la libertad, que se ejerce no sólo allí donde se plantea una elección del tipo *aut-aut,* sino incluso en el insoslayable tener-que-morir. Más aún, es justamente ahi, «en la apasionada libertad para la muerte», entendida como la finalidad consumadora del existir, donde se pone a prueba el temple de la libertad[102].

Análogamente, el Sartre de la primera época sostendrá que ser hombre y ser libre no son dos cosas diferentes; no se es primero lo uno y luego lo otro[103], sino que el hombre es el ser «condenado a ser libre»[104]. Jaspers elabora el concepto de *libertad situada;* es en la tensión entre el determinismo de lo previamente impuesto y la elección de lo libremente asumido donde la existencia se realiza dolorosa y creativamente, hasta desembocar en la trascendencia[105]. Gabriel Marcel, en fin, acuña una interpretación de la libertad que está ya dentro de lo que más arriba hemos llamado el personalismo cristiano; en tal interpretación la relación interpersonal yo-tú y las ideas de disponibilidad, participación y fidelidad son los ingredientes base[106].

Por parte del marxismo humanista, Bloch declara que la libertad es «el *modus* del comportamiento humano frente a su posibilidad objetivo-real»[107], de forma que no pueden separarse el *quid* y el *ad*

(102) El hombre alcanza la posibilidad de ser él mismo «in der leidenschaftlichen... Freiheit zum Tode»: *Sein und Zeit,* Tübingen 1958[8], 266; para una panorámica de la libertad en los pensadores existencialistas, vid. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte,* 79-116.

(103) *L'être et le néant,* París 1948, 61; *L'existentialisme est un humanisme,* París 1946, 37; cf. *El hombre y su muerte,* 90-94.

(104) *L'être...,* 515.

(105) «La libertad sólo existe con la trascendencia y por medio de la trascendencia»: JASPERS, K., *Filosofía de la existencia,* Barcelona 1984, 37.

(106) Vid. referencias en *El hombre y su muerte,* 106-108.

(107) «Freiheit ist der Modus des menschlichen Verhaltens gegenüber objektivreales Moglichkeit»: *Naturrecht und menschliche Würde,* Frankfurt a.M. 1961, 186 (vers. cast.: *Derecho natural y dignidad humana,* Madrid 1980, 166).

quid de la opción libre. También Garaudy reacciona contra el formalismo sartreano de una libertad en la que importa no lo elegido, sino el puro hecho de elegir; la libertad auténtica ha de estar ligada al contenido de la acción[108].

Asi pues, y en resumen: parece haber fraguado un amplio consenso en torno a la comprensión de la libertad como factor fundacional del ser humano, predicable no tanto de tales o cuales *actos,* cuanto de la *actitud* de donde brotan y a la que, a su vez, configuran. Diciendo *libertad,* se está diciendo que el hombre no es una magnitud prefabricada por instancias anteriores y exteriores a su mismidad; que no es objeto, sino sujeto cuyo ser le es propuesto como tarea. Al ser personal le es propio el carácter procesual, la condición itinerante; el hombre es *homo viator* (Marcel), no realidad dada, sino adviniente y deviniente. «En la persona hay mismidad, pero no identidad; soy *el mismo,* pero nunca *lo mismo*»[109].

Libertad no es, pues, primariamente, capacidad de elección de este o aquel objeto, sino de este o aquel modelo de existencia, a cuya realización se subordina la elección de los objetos, a saber, la selección del material indispensable para la acuñación de la mismidad personal.

Obviamente, la libertad así entendida implica la responsabilidad; el ser libre es aquel cuya suerte pende de sí mismo, por lo que está obligado a responder de ella. Si la *ananké* otorga a sus súbditos la coartada perfecta que les ahorra la grandeza y el riesgo de la decisión –el *pondus* del *respondere*–, la libertad impone a sus ciudadanos la servidumbre del *tener que responder* de su logro o su malogro.

En resumen, una libertad sin horizonte, sin norte, sin tierra de promisión, es una libertad des-orientada, desnortada, a-terrada; no es sino apariencia de libertad. Por eso la ecuación *ser libre = hacer lo que apetece* es una falacia; con ella se está recayendo en la vieja idea de libertad como capacidad de elección indiferente entre diversas posibilidades, que termina condenando al hombre a la crónica e irresponsable indefinición. No se es más libre porque se pueda hacer lo que a cada cual le apetezca; se es más libre en cuanto que se opta en la dirección del ser-más-hombre, más-uno-mismo, más-persona.

(108) Referencias en *Muerte y marxismo...,* 84-90.

(109) MARÍAS, 46, quien parece haber tomado la idea de Zubiri, *El hombre y Dios,* 51; ID., *Sobre el hombre,* 127, 136. Cf. GARCÍA BACCA, 51ss.: el hombre es «realidad en fase y estado de posibilidades».

Ahora bien, ser persona (lo hemos visto ya) significa disponer de si, y sólo dispone de sí el que se hace disponible, el que se pone a disposición. Es libre quien se posee a si mismo; y sólo se posee a si mismo quien, lejos de cerrarse sobre si en mortal autoclausura, se abre al riesgo de la relación con el tú y al futuro de su proyecto existencial. En el extremo opuesto, la exclusión de todo riesgo, la mayor seguridad posible, únicamente se da con la mayor limitación posible de libertad, por ejemplo con la renuncia a toda iniciativa y el abroquelamiento del yo en un recinto amurallado[110].

¿Cuáles son las notas distintivas de la libertad humana? Enumeremos las más importantes.

a) La libertad humana es, siempre y necesariamente, lo que Jaspers llamaba *libertad situada*. El hombre no existe sino como ser-en-situación. La persona llega a la existencia en un preciso contexto geográfico, histórico, cultural, genético, socioeconómico... que él no ha escogido ni creado, sino que le es previamente dado. La suya, pues, no puede ser una libertad incondicionada o absoluta; es, más bien, una libertad determinada por condicionamientos previos a su ejercicio; ni parte de cero ni se mueve en el vacío. El sueño de una libertad autárquica es insensato; siendo el hombre un ser limitado, no puede poseer una libertad ilimitada ni ser ilimitadamente dueño y señor de la situación; la suya es una libertad *real,* pero *de-limitada,* acotada por el marco de referencias en que se mueve. Pretender que sólo es libre el que es ilimitadamente libre es confundir al hombre con el Espíritu absoluto del idealismo romántico. Una tal libertad seria no-humana, es decir, *inhumana*[111]. Para ser libre, el hombre precisa de los condicionamientos previos; sin el estímulo de las situaciones impues-

(110) Entre nosotros, SAVATER, F., *La tarea del héroe,* Madrid 1982, todavía parece identificar *libertad* con *querer,* alegando que sólo podemos querer lo que de hecho queremos. Esta confusión de *lo libre* con *lo voluntario* es ya antigua: DS 1939 = D 1039. En realidad se trata de un rasgo de la psicología infantil. Es el niño quien, precisando afirmar su personalidad incipiente, se empecina en el querer por el querer, en querer lo querido *porque sí;* el niño quiere la luna, sin dejarse impresionar por el imposible cumplimiento de su voluntad. El suyo es un querer absoluto, incondicionado, obstinado. Ahora bien, cuando esa libertad pueril se reivindica para el adulto, no puede sino revelarse como libertad servil, inmadura. A un niño se le pueden tolerar los caprichos, a un hombre no.

(111) JASPERS, *Philosophie* II, Berlin 1932, 159: «Absolute Freiheit ist schliesslich sinnwidrig»; *ibid.,* 192: «Freiheit, die allen Gegensatz überwunden hat, ist ein Phantom».

tas, la libertad humana sería una libertad no interpelada, no responsable; pura y simplemente, no sería.

También en este punto se registra hoy un consenso significativo entre autores de diversa filiación ideológica, desde Jaspers (ya citado) a Merleau-Ponty[112] o a Bloch[113], pasando por Popper[114], Tillich[115], Bultmann[116], V. Frankl[117], Zubiri[118], etc.

b) La situación fundamental de la persona es, ya lo vimos, su ser frente a Dios. *La libertad será,* pues, primariamente *una toma de postura ante Dios*[119]. Todo acto libre es teologal; dice referencia al fin que Dios es para el hombre. No hay una opción de la libertad teologalmente neutra; todas remiten, sépase o no, a Dios. Y si, como ha quedado dicho más arriba, Dios es el fundamento del ser personal del hombre, y la libertad es la capacidad de autorrealización con que el hombre cuenta, entonces la mejor libertad, la «libertad más liberada» (Heidegger), será aquella que acepta y acoge el fundamento de su ser, no aquella que lo rechaza.

Dicho de otro modo, el si y el no a Dios no son posibilidades simétricas; el poder pecar no es una cualidad, sino un defecto de la libertad. «El libre arbitrio –decía Santo Tomás– no se refiere de igual

(112) *Fenomenología de la percepción,* Barcelona 1984, 461s.: «la idea de situación excluye la libertad absoluta... Soy una estructura psicológica histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo... Y, sin embargo, yo soy libre, no pese a esas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio».

(113) *Derecho natural...,* 157: el hombre que, para ser libre, negase toda determinación «sería el desatino completamente irresponsable..., no seria un creador, sino justamente lo contrario, la perfecta imagen del caos».

(114) *El universo abierto,* Madrid 1984, 135ss.: con la libertad acaba no sólo el determinismo, sino también un indeterminismo absoluto.

(115) *Teología sistemática* II, Barcelona 1973, 63ss., 82ss.: el elemento «destino previo» es ineliminable y no puede cancelar la experiencia de la libertad.

(116) *Creer...,* 239: «lo primero que hemos de conocer es ver que la auténtica libertad sólo se da en la obligación».

(117) *Psicoanálisis y existencialismo,* México 1970^5, 96: «la libertad sólo puede ser libertad frente a un destino».

(118) *Sobre el hombre,* 146: «decir que el hombre es libre no significa que el área de su libertad sea omnimoda»; *ibid.,* 147: «la determinación de la voluntad no es una determinación *ex nihilo...;* nace, se modula, se mantiene y se ejecuta por las tendencias pre-libres que el hombre tiene, con las que ha aflorado a su libertad»; *Ibid.,* 601s.: «la libertad no está en la indeterminación... Es determinación, aunque determinación libre».

(119) RAHNER, «Theologie der Freiheit», 220 («la libertad, por su mismo origen, es libertad de decir *sí* o *no* a Dios»).

modo al bien y al mal; al bien se refiere *per se et naturaliter;* al mal, en cambio, se refiere *per modum defectus et praeter naturam»* (*Summa Theol.* III, q.34, 3 ad 1)[120]. Jesús fue el hombre soberanamente libre no *a pesar de* su impecabilidad, sino *porque* era impecable. Volveremos sobre este punto más adelante (*infra,* 4.3). Pero, en todo caso, la facticidad del pecado y la consiguiente posibilidad real de la muerte eterna evidencian hasta qué punto es el hombre un valor absoluto, al que ni siquiera Dios puede mediatizar. El permanente rechazo de que la Iglesia hizo objeto a la tesis de la apocatástasis nos recuerda que Dios no puede doblegar y vencer por la fuerza la libertad humana; puede sólo convencerla por el amor. Este es ciertamente el colmo de la omnipotencia divina: crear un ser capaz de decir *no* a su creador.

c) Todo acto libre, porque dice referencia al fin, *tiende a la definitividad.* «La libertad es la facultad de lo definitivo»[121]. «La esencia primigenia de la libertad es la posibilidad de una decisión 'irrepetible' y definitiva del sujeto sobre sí mismo»[122]. Siendo en orden a lograr la propia identidad, en toda opción libre late la vocación de lo irrevocable. Se oye decir a menudo: «un compromiso para toda la vida es inhumano». Resulta más exacto lo contrario; niéguese al hombre la capacidad de comprometerse hasta el fondo y se le condenará al flirteo crónico consigo mismo, a la inmadurez permanente del no llegar a *ser* nunca *nadie.* Optar por nada, acometer un proyecto sin voluntad eficaz de llevarlo a término, es una forma de infantilismo residual. Mounier decía que el hombre puede darse o rehusarse; lo que no puede hacer es alquilarse por horas sin prostituirse[123]. Los llamados «grandes hombres» son precisamente aquellos que han orientado sus opciones libres hacia la fidelidad con un compromiso, que se han jugado la vida apostándola por algo que, a su juicio, valía la pena (una ideología, una praxis, una creencia, una persona...). Sólo así, en efecto, se puede romper el bloqueo de la *in-decisión* que, cosificando al hombre, lo degrada a la cualidad de *algo,* y se consigue ser finalmente *alguien,* esto es, persona[124].

---

(120) Cf. DALFERTH-JUENGEL, 78ss.

(121) METZ, J. B., «Libertad», en *CFT* II, 529.

(122) RAHNER, en *MystSal* V, 453; ID., «Theologie der Freiheit», 225: «la libertad es el poder de obrar para la eternidad».

(123) Cf. DIAZ, C., *Sabiduría y locura,* Santander 1981, 102s.

(124) En el límite, y como sugiere Zubiri (*Sobre el hombre,* 138, 141), para quienes ven el ideal de la libertad en el mantenimiento indefinido del mayor número

La libertad auténtica, en suma, incluye los momentos del *compromiso* y de la *fidelidad*, del compromiso fiel y de la fidelidad comprometida. Sin ellos no hay libertad, sino la veleidad estéril del que, siendo adulto, se niega a crecer y anhela nostálgicamente el abrigo irresponsable del claustro materno[125].

d) *La libertad es un concepto englobante.* No hay libertad cabal sin libertades, sin todas las libertades; la libertad politica es un mito sin la libertad económica, como saben muy bien los paises latinoamericanos; la libertad económica es una trampa si se ofrece a cambio de una dictadura politica[126]. Las libertades civiles, el conjunto de derechos que la sociedad reconoce a los ciudadanos, son el marco irrenunciable en el que el individuo puede y debe ejercer responsablemente su libertad[127].

No hay libertad individual sin libertad social; en un mundo en el que, cada vez más, todos dependemos de todos, mi libertad será una libertad dimidiada mientras haya un esclavo; nadie es verdaderamente libre mientras todos no sean libres[128]. El ideal de la libertad personal es, pues, inseparable del de la liberación universal[129]; la opción por mi libertad sólo será auténtica y coherente si entraña una opción por la de los demás, que no me son extraños, o simplemente *semejantes,* sino hermanos. «La libertad humana... se envilece cuando el hombre... se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre... se obliga al servicio de la comunidad en que vive» (GS 31,2). Vuelve a aparecer aqui la idea antes

de posibilidades abiertas, el ser más libre sería el plasma germinal, pues a partir de él el desarrollo «va limitando progresivamente sus potencias prospectivas».

(125) ZUBIRI, *Sobre el hombre,* 605: «la libertad, por el mero hecho de encontrarse en realidad, se encuentra en situación de libertad comprometida... Lo más profundo y real de la libertad está en ese compromiso».

(126) MOLTMANN, J., «La liberación a la luz de la esperanza de Dios», en (VV.AA.) *Dios y la ciudad,* Madrid 1975, 111.

(127) LC 32,1: «un orden social justo ofrece al hombre una ayuda insustituible para la realización de su libre personalidad. Por el contrario, un orden social injusto es una amenaza y un obstáculo que pueden comprometer su destino».

(128) La idea está ya en Bakunin: «yo no soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos son libres»; cit. por DIAZ, C., *El anarquismo como fenómeno político social,* Madrid 1978, 81; cf. MOLTMANN, *El experimento esperanza,* Salamanca 1977, 169ss.

(129) LC 31,2: «solamente un proceso acabado de liberación puede crear condiciones mejores para el ejercicio efectivo de la libertad».

indicada de que *libertad* tiene mucho que ver con *compromiso* militante, activo y solidario[130].

4.2. Las actuales negaciones de la libertad

La Ilustración y la Revolución Francesa pusieron en marcha, hace dos siglos, una comprensión de la historia como proceso de liberación social e individual del género humano. No obstante, el mundo contempla hoy la emergencia de nuevas formas de alienación y –lo que es más preocupante– de nuevas ideologizaciones de la negación de la libertad.

Hay, efectivamente, en nuestros dias tres modelos antropológicos en los que la sustracción al sujeto humano de su índole de ser libre reviste una envergadura programática. Son: a) el conductismo y la ingeniería social; b) la sociobiologia y la ingeniería genética; c) ciertas tendencias de la cibernética y la ingeniería de ordenadores e inteligencia artificial[131].

a) Según Skinner, un tratamiento *científico* de la conducta humana ha de exorcizar, amén de la fantasmagórica entidad *mente,* la extendida persuasión de que el hombre es un ser libre y responsable[132]. En realidad, los avances del análisis científico del obrar humano están descubriendo «nuevas evidencias de la previsibilidad de la conducta», a la vez que descartan «la exención personal de un completo determinismo»[133]. El ambiente es el factor determinante de la conducta; podemos modificar ésta actuando sobre aquél con una variada gama de «medidas no aversivas» y de «reforzadores positivos y negativos»[134]; de esta suerte se llegará a hacer inútil la reivindicación de un sujeto responsable. Skinner pone en boca de su *alter ego,* Frazier, la siguiente frase: «niego rotundamente que exista la libertad»[135].

---

(130) GIRARDI, G., *Cristianismo...,* 92s.; MOUNIER, 71-73: «la libertad... no es propiamente personal más que si es un *compromiso* consentido y renovado en una vida espiritual liberadora». Y ello, porque «la persona auténtica... no se encuentra más que dándose».

(131) Vid. para cuando sigue «La idea de libertad...», 130-138, donde se completan las referencias bibliográficas a que se alude seguidamente.

(132) *Ciencia y conducta...,* 38: «si vamos a utilizar los métodos científicos en el campo de los asuntos humanos, hemos de suponer que la conducta está determinada y regida por leyes... y que, una vez descubiertas éstas, podemos anticipar y, hasta cierto punto, determinar sus acciones».

(133) *Más allá de...,* 31.

(134) *Ciencia y conducta...,* 103ss.

(135) *Walden Dos,* Barcelona 1968, 286.

Pero nuestro autor, además de psicólogo, es un reformador social: la «tecnología de la conducta» ha de desembocar en una «ingeniería social»[136]. La novela *Walden Dos* es el retrato utópico de la nueva sociedad gestada por la ciencia del comportamiento. Los miembros de esa sociedad «están siempre haciendo lo que quieren —lo que ellos 'eligen' hacer—, pero nosotros conseguimos que quieran hacer precisamente lo que es mejor para ellos mismos y para la comunidad. Su conducta está determinada y, sin embargo, son libres», esto es, «se sienten (o creen) libres»[137]. Si se objeta que la figura del Controlador que emerge en el trasfondo de esta utopía social se parece mucho a la del Gran Dictador (o el *Big Brother* de Orwell), Skinner responderá a través de Frazier: «dictadura y libertad... ¿qué son sino pseudoproblemas de origen lingüístico?»[138]. En todo caso, a la pregunta —que él mismo se formula— de «quién controlará», la contestación es elusiva y ambigua[139], aunque parece sugerirse que este papel corresponderá a los expertos en sociología y psicología de grupo.

En este punto, el lector de la utopía skinneriana no puede menos de evocar un pasaje de la antiutopía de Orwell y establecer ominosos paralelismos: «nosotros, Wilson, controlamos la vida en todos sus niveles. Te figuras que existe algo llamado 'la naturaleza humana', que se irritaría por lo que hacemos y se volverá contra nosotros. Pero no olvides que nosotros creamos la naturaleza humana»[140].

b) El padre de la sociobiología es el etólogo norteamericano E. O. Wilson[141]. Si Skinner atribuía al factor ambiental el primado de la determinación de la conducta, su compatriota se inclina por el factor genético; los mismos principios biológicos que explican el comportamiento y los sistemas sociales animales pueden explicar análogamente el comportamiento y el hecho social humano. Y si el psicólogo conductista preveía para el porvenir una sociedad controlada por los expertos en psicología social, Wilson opina que ese control corresponderá «a una dirección precisa basada en el conocimiento

(136) *Ciencia y conducta...*, 348ss., 357ss.
(137) *Walden Dos*, 329s.
(138) *Walden Dos*, 330; *Ciencia y conducta...*, 323ss.
(139) *Ciencia y conducta...*, 467s.
(140) ORWELL, G., *1984*, Barcelona 1980, 290.
(141) Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas...*, 99-106; ID., «La antropología y la tentación biologista», en *RCI* (1984), 508-518, con bibliografía.

biológico»[142]. A su juicio, en efecto, «pronto podremos identificar muchos de los genes que influyen en la conducta»[143]; los progresos en esta línea de investigación permitirán nuevos planteamientos del comportamiento individual y social.

Ahora bien, si la conducta está troquelada genéticamente, ¿qué pasa con la libertad? La respuesta de Wilson es tan categórica como la de Skinner: «nuestra libertad es solamente un autoengaño». Lo que se ha dado en llamar *voluntad* o *libre albedrío* no es sino el resultado de la competencia mutua de módulos cerebrales preprogramados; el recurso a un homúnculo que habita el organismo, o a un espíritu que mueve la mente, se revela inútil. Y entonces la paradoja *determinismo-libre albedrío* se reduce a un problema empírico, físico-biológico: en la medida en que podamos conocer la estructura cerebral humana y el número de variables que la afectan, podremos predecir sus decisiones. Por el contrario, en la medida en que tales datos no estén disponibles, la conducta será impredecible. En este sentido, y sólo en éste, «usted y yo somos personas libres y responsables». Pero incluso ese segmento, actualmente impredecible, del comportamiento sigue estando biológicamente determinado y queda abierto a la ulterior exploración científica[144].

La extensión a la especie humana de las técnicas de ingeniería genética es una cuestión no abordada directamente por Wilson. Pero es indudable que encaja en la lógica de su pensamiento. Si en efecto, por un lado, «ninguna especie, *incluida la nuestra,* posee un propósito más allá de los imperativos creados por su historia genética»[145] y si, por otro lado, la ética es un fenómeno de naturaleza exclusivamente biológica[146], no parece que puedan esgrimirse razones de peso que se opongan a la «optimización» de la raza humana operando sobre su patrimonio genético[147].

---

(142) WILSON, E. O., *Sobre la naturaleza humana,* México 1980, 22.

(143) *Ibid.,* 75s.

(144) *Ibid.,* 108, 115s.

(145) *Ibid.,* 14-16.

(146) En favor de este aserto, Wilson elabora teorías explicativas —bastante complicadas— del tabú del incesto, de la conducta altruista, de la práctica religiosa, de la causa de los derechos humanos, etc.; vid. *infra,* cap. 6, 4.1.

(147) Ultimamente, Wilson ha introducido algunos retoques en su pensamiento, pero sin que afecten a las opciones de fondo; cf. LUMSDEN, C. J. - WILSON, E. O., *Genes, Mind and Culture,* Harvard 1981.

c) En el capítulo anterior nos hemos ocupado ya de la antropología cibernética, siguiendo el pensamiento de Ruiz de Gopegui[148]. La homologación hombre-máquina que este paradigma antropológico propone no podía menos de poner en cuestión el carácter libre del ser humano. Supuesto, efectivamente, que hombre y máquina no difieren cualitativamente, es preciso extender a aquél el determinismo vigente en el mundo físico al que ésta pertenece: «lo psíquico, al igual que lo físico, está regido por las leyes de la naturaleza»[149]. Y lo mismo que a nadie se le ocurre adjudicar libertad a una máquina, no es de recibo atribuírsela al hombre; éste tiene que llegar a «comprender que la libertad individual no tiene sentido alguno». Más aún: «las máquinas electrónicas, que... no poseen ni pueden poseer libre albedrío, deciden o van a decidir como lo hace el hombre. Luego es evidente que para tomar una decisión no se requiere el libre albedrío»[150].

En realidad, piensa Ruiz de Gopegui, si por libertad se entiende «la posibilidad de elección espontánea y no condicionada, ...cuando el hombre decide no posee libertad, pues en él todo está condicionado por causas antecedentes». El sentimiento de libertad es «sólo un espejismo»; el individuo se cree libre cuando ha hecho lo que quería, sin percatarse de que lo que quería estaba «totalmente condicionado por agentes no controlados ni controlables por él». El acto volitivo —o de decisión presuntamente libre— puede explicarse satisfactoriamente según «un esquema cibernético» reproducible en las máquinas, lo cual desvela al carácter ilusorio de la idea de libertad[151].

«El mundo entero —concluye nuestro autor— se cree y se siente libre por derecho natural», de forma que «la libertad se ha convertido en un nuevo opio del pueblo»; se trata de uno de los varios mitos antropocéntricos que el hombre ha ido segregando a lo largo de su historia y que está a punto de caducar, aunque «cambiar esta estructuración neuronal [que nos hace creernos libres] requerirá un esfuerzo evolutivo de gran importancia»[152].

La aplicación de estas tesis al ámbito sociopolítico es por demás obvia, y Ruiz de Gopegui no vacila en hacerla con insólita franqueza.

(148) *Cibernética de lo humano*, Madrid 1983.

(149) *Ibid.*, 180; se entiende que «las leyes de la naturaleza» son leyes *físicas*: *Ibid.*, 155ss., 177.

(150) *Ibid.*, 197, 49.

(151) *Ibid.*, 92-100.

(152) *Ibid.*, 190.

Con la abrogación de la libertad individual quedarán abrogados también los conceptos de libertades sociales; hay que disponerse, pues, para la modificación de «las estructuras políticas vigentes en la actualidad, basadas principalmente en la idea de libertad individual»[153]. A decir verdad, el alba de la máquina coincide con el crepúsculo del hombre. «Las máquinas inteligentes irán tomando el control de todo, hasta terminar adueñándose del mundo de la política». Y un buen dia el hombre constatará, con asombro y resignación, que su imperio ha caducado y que corresponde al computador «dictar e imponer las leyes por las que él mismo debe regirse». Así pues, la leyenda del aprendiz de brujo se hace realidad; el porvenir del hombre consiste en ser «el chico de los recados de los robots del futuro»[154].

Como se ve, la tecnología de punta ha llevado hasta sus últimas consecuencias la propuesta skinneriana de considerar al ser humano como una simple caja negra. Tras el breve interludio sociobiologista, el círculo se ha cerrado. Sólo resta llamar la atención sobre las analogías del itinerario seguido por los ensayos que se acaban de reseñar. Los tres: a) operan desde la base de una antropología reduccionista que hurta al hombre su condición de sujeto para nivelarlo con las realidades físicas (Skinner, Ruiz de Gopegui) o biológicas (Wilson); b) de esta negación de la subjetividad se sigue consecuentemente la negación de la libertad; c) en fin, de la negación de *la* libertad (individual) se deduce, también consecuentemente, la negación pura y simple (Ruiz de Gopegui) o la puesta en cuestión (Skinner, Wilson) de *las* libertades (sociales); la futura sociedad humana funcionará bajo controles accionados por el sociólogo (Skinner), el biólogo (Wilson) o el ordenador (Ruiz de Gopegui); parábola declinante en la que cada tramo es inferior al anterior.

Hay en esta secuencia *a-b-c* una lógica fascinante que anuda férreamente sus tres momentos; sólo Wilson rechaza que se endose a su cuenta el momento *c*) —negación de las libertades sociales—, por lo demás sin mucho éxito. Así pues, los que creen que el rigor científico obliga a despedirse del romántico sueño de una voluntad libre tendrán que estar dispuestos a asumir las consecuencias.

Consecuencias *antropológicas*, en primer término. Sin la idea de una libertad responsable se desvanece la idea misma de sujeto o persona. El hombre será un mecanismo que funciona mejor o peor, mas

(153) *Ibid.*, 57.
(154) *Ibid.*, 54s.

no un núcleo generador de su ser y de su mundo. Desaparece asimismo la pretensión, común a todo ser humano, de vivir una vida con sentido, puesto que el sentido resulta de la elección de un proyecto existencial, elección imposible si no se es el creador responsable del propio destino y si no se posee la aptitud para seleccionar y configurar la pluralidad de elementos que confluyen en la unidad del proyecto. La plasticidad que distingue a la realidad-mundo (lo que Bloch llamaba «posibilidad pasiva» del reino de la materia) se revela como un puro derroche, al faltarle el correlato de la «posibilidad activa»; el mundo ya no tiene por qué ser *laboratorium possibilis salutis;* resta entregado al *nomos* ciego de sus leyes inmanentes. Nivelada la dialéctica sujeto-objeto por la cancelación de uno de sus polos, se accede automáticamente a una realidad en la que la alteridad hombre-mundo es un espejismo, propio de la edad prelógica, y la antropología queda subsumida en la cosmología.

Consecuencias *éticas,* en segundo lugar. A la negación del hombre-sujeto corresponde la de los valores específicamente humanos. Así es como la idea de libertad responsable se cruza con la noción ético-teológica de culpa. Conviene advertir que la amortización cientifista de esta categoría, cardinal en todo pensamiento humanista —sea teísta o ateo—, no deja en pie más normativa que la derivada de la física y la química: la *ultima ratio* resulta ser la ley del más fuerte.

Consecuencias, por último, *político-sociales.* Si el hombre no es un ser responsable, el mejor régimen posible será la autocracia de una oligarquía iluminada; frente a la lucidez racional, las opciones contrarias no tiene derecho de ciudadanía. La historia deviene, como diría Althusser, un proceso sin sujetos ni fines. Pero incluso la oligarquía iluminada terminará, en última instancia, siendo desbancada por la máquina superinteligente, según el poco alentador presagio de Ruiz de Gopegui.

Resumiendo: en la esfera de la física o la biología, donde las propuestas antes reseñadas incardinan al hombre, no hay lugar para la subjetividad; en ella no cabe la relación del tipo yo-tú, yo-ello. En esa esfera puede darse la dialéctica entrada-salida, acción-reacción, pero no el diálogo interpelación-respuesta. Es una realidad sin alteridad, en la que los seres se funden en un *continuum* homogéneo y, por tanto, sin subjetividad. Pues sólo la diversidad cualitativa entre ser y ser funda una real alteridad capaz de reconocer a unos seres el estatuto de sujetos y a otros el de objetos, y de postular para aquéllos la responsabilidad entre si y frente a éstos.

La cuestión de la libertad, en suma, queda dirimida, antes de ser formulada explícitamente, en las cuestiones *alteridad, subjetividad responsable, respectividad dialógica.* En un mundo donde nada escapa a la perentoriedad de las leyes físicas o las pulsiones biológicas, el hombre podrá ser un mono que ha tenido éxito o un robot optimizable, pero no una persona; la idea de libertad sólo merecerá entonces un benévolo encogimiento de hombros.

4.3. La noción cristiana de libertad

Frente a las negaciones de la libertad que acabamos de recensionar, como frente a cualesquiera otras[155], la fe cristiana la considera irrenunciable, toda vez que se entiende a si misma como respuesta a una llamada a la conversión: «convertios» (*metanoeîte*) es el pregón inaugural del evangelio de Jesús (Mc 1,15).

Esta llamada y la consiguiente respuesta en que consiste la fe se inscriben en el marco de una relación dialógica entre dos seres personales, mutuamente referidos desde la base de una alteridad irreductible. El hombre y Dios están frente a frente; a partir de ahi, y por primera vez en los anales de la historia humana, el mundo se comprende no como el escenario de poderes cósmicos anónimos, ni como el espejo de un monólogo divino que acciona unilateralmente los hilos de la trama, sino como el resultado del diálogo de dos libertades, la divina y la humana. Los ciclos recurrentes de la sabiduría oriental o la fatídica *ananké* de la tragedia griega dan paso a la Alianza amical de la Biblia.

Asi pues, con la libertad cae o se sostiene la comprensión bíblica de Dios y del hombre, la idea de Alianza, el evangelio de la conversión y de la gracia. Lo cual significa que, cuando se pone en tela de juicio la existencia de la libertad, el cristiano no puede terciar en el debate desde una aséptica neutralidad, sino desde el *parti pris* de su condición de creyente y de su experiencia religiosa; ésta nace de la percepción de una palabra que lo convoca a la *metanoía,* ofreciéndole la liberal gratuidad del perdón y de la novedad de vida y que, por

---

(155) No se olvide que el descrédito de la idea de libertad se incubaba ya en ideologias anteriores a las recogidas en páginas precedentes. El marxismo clásico y la psicología freudiana enfatizaban de tal modo la presión exterior de las estructuras alienantes o el influjo interior del inconsciente y el subconsciente que a la libertad, emparedada entre ambos tipos de sobredeterminación, poco le quedaba ya por hacer.

tanto, suscita en él la posibilidad de la autodecisión, *libera su libertad.*

Consiguientemente, la problemática de la libertad no es para el cristiano una cuestión abierta, como podrían serlo otras muchas cuestiones fronterizas. Por el contrario, ya antes de que se tematice reflejamente, aun sin haber traspuesto el umbral de la indagación especulativa, la cuestión ha sido resuelta por cualquier cristiano, de forma afirmativa, en la acogida y seguimiento de la palabra evangélica. Dicho aforísticamente: *creer y hacer la experiencia de la libertad son una y la misma cosa.*

Estas consideraciones nos conducen a lo que es la idea cristiana de la libertad. La libertad cristiana comprende los tres elementos siguientes: a) religación; b) filiación adoptiva; c) servicio a los hermanos desde el amor.

a) La libertad verdadera no es la ausencia de ligaduras; *es una forma de religación.* Sólo quien se halla re-ligado a un fundamento último puede sentirse des-ligado ante lo penúltimo[156]. Hay, pues, una forma de dependencia que, lejos de ser alienante, es liberadora. El reconocimiento de la dependencia de Dios se resuelve no en una relación de señor a esclavo, sino en la de padre a hijo (Rm 8,15.21; Ga 4,3-7) o en la de amigo a amigo (Jn 15,15). Y ello porque tal reconocimiento acontece en el seno de una relación interpersonal. Toda experiencia amorosa es liberadora; al polarizar nuestra existencia en torno a la persona amada, nos despega de las cosas. El amor, concentrándonos en lo realmente importante, nos hace des-prendidos, nos libera para lo esencial. Así pues, existe una forma de dependencia interhumana —el amor— que implica una dinámica de liberación. *A fortiori,* será entonces liberadora la dependencia de ese tú antonomástico que es Dios para el hombre.

b) Era de esperar, por tanto, que el Nuevo Testamento acabase identificando libertad, dependencia de Dios y filiación adoptiva[157].

(156) De una u otra forma, este pensamiento es familiar a la tradición cristiana: THIELICKE, *El sentido de ser cristiano,* Santander 1977, 28; ID., *Esencia...,* 244ss.; ZUBIRI, *El hombre y Dios,* 92ss., 128ss.; DIAZ, C., *Sabiduría...,* 48, 102-105; RODRIGUEZ PASCUAL, F., *Libertad de hombre,* Salamanca 1978, 35ss.; RAHNER, «Theologie der Freiheit», 225ss.; etc., etc.

(157) Cf. MUSSNER, F., *Theologie der Freiheit nach Paulus,* Freiburg i.B., 1976; PASTOR, F., *La libertad en la carta a los gálatas,* Madrid 1977.

Pablo opone sistemáticamente *esclavitud* a *filiación*, no a *libertad:* «no recibisteis un espiritu de esclavos...; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos» (Rm 8,15); la liberación de «la servidumbre de la corrupción» consiste en la participación «en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8,21); los que «vivíamos como esclavos» hemos sido rescatados recibiendo «la filiación adoptiva», de modo que «ya no eres *esclavo*, sino *hijo*» (y no meramente *libre*) (Ga 4,3-7). La misma ecuación libertad = filiación adoptiva se desarrolla en Jn 8,32ss.: «la verdad os hará libres... Todo el que comete pecado es esclavo. Y el esclavo no se queda en casa para siempre, mientras el hijo se queda para siempre. Si, pues, el Hijo os da la libertad, *seréis realmente libres*».

La coherencia de esta comprensión cristiana de la libertad como filiación es obvia; la libertad nos es dada, decíamos antes, para llegar a ser lo que debemos ser: imagen de Dios en el Hijo, «el cual es imagen de Dios» (Col 1,15). Nunca seremos, por tanto, más libres que cuando realizamos nuestra cabal identidad de hijos de Dios. La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-24) ilustra magníficamente este punto de vista; el hijo no encuentra en la fuga emancipatoria su libertad, sino la esclavitud de los instintos, el miedo y la nostalgia. Sólo cuando vuelve al padre recupera una filiación que es también liberación[158].

Esta idea neotestamentaria de la libertad como filiación puede ser explanada *a posteriori* antropológicamente. Si, según se ha consignado más arriba, ser libre es disponer de sí para hacerse disponible, la libertad supone una alteridad —una referencia al tú— entendida no sólo como projimidad, sino como genuina fraternidad. Lo cual, a su vez, demanda la idea de una paternidad común al yo y al tú que posibilite su mutuo hermanamiento en la común filiación.

Quizá todo esto tenga algo que ver con las dificultades para encontrar *de hecho* una concepción atinada de la libertad en las ideologías no teístas. En un horizonte ateo se será más proclive a considerar a los hombres como *semejantes* (camaradas, compañeros, colegas...) que como *hermanos* (salvo, claro está, en la retórica revolucionaria, que no suele sobrevivir al triunfo o al fracaso de la revolución). En este horizonte, la libertad estará siempre en trance de ser malentendida, bien por una inflexión hacia el subjetivismo egocéntrico (tal es el caso de Sartre), bien por una comprensión utilitarista o funcio-

(158) THIELICKE, *Esencia...*, 244s.

nal del ser humano, como la de las antropologías reductivas anteriormente recordadas.

c) El tercer rasgo específico del concepto cristiano de libertad consiste en que ésta ha de vivirse somo *servicio al hermano,* no como veleidad caprichosa de hacer lo que apetece: «habéis sido llamados a la libertad; sólo que no toméis pretexto de esa libertad para la carne; antes bien, *servíos por amor* los unos a los otros» (Ga 5,13-15). En última instancia, pues, el amor se revela como «sacramento de la libertad»[159]; hay un parentesco no sólo etimológico, entre *libertas* y *liberalitas,* en el que asoma en su perfil propio la conciencia que el hombre tiene de sí como tarea pendiente de su decisión *y como disposición para la entrega.* La libertad más libre está hecha de humildad que reconoce los propios límites, de acogida del don gratuito del propio ser y de fidelidad a lo elegido, de compromiso estable con lo que es más grande y mejor que uno mismo, que no es otra cosa que el amor, autentificado en la voluntad de entrega y servicio a los hermanos[160].

De ahí que la única mostración apodíctica de la libertad sea la que hace el Jesús del cuarto evangelio: «nadie me quita la vida. Soy yo quien la da para volver a tomarla». Que Jesús es el arquetipo de la libertad, como y porque lo es de la más acrisolada humanidad, no ofrece duda para el cristiano. En él se nos hace indescriptiblemente vivo y real qué significa ser libre, y de él nos adviene por contagio su misma libertad. Por eso Pablo prefiere hablar más de liberados que de libres, más de una libertad a conquistar que de una libertad conquistada, para concluir estableciendo la ecuación libertad = filiación, insinuada en la parábola del hijo pródigo y confirmada finalmente por Jn.

5. El ser personal, ser social

Hemos descrito a la persona humana como el ser relacional, constitutivamente abierto al diálogo con un tú en el que se encuentra a si mismo como yo. Dijimos también que la relación al tú divino se

(159) GEVAERT, J., *El problema del hombre,* Salamanca 1976, 214.

(160) Actitud ésta, por cierto, bien distinta de la preconizada recientemente desde un partido político: «el socialismo del futuro no debe exigir de nadie que esté dispuesto a dar su vida por los demás» (tomo la cita de GONZALEZ FAUS, J. I., «Postmodernidad europea y cristianismo latinoamericano», en *Cristianisme i Justicia* 22 [1988], 31).

realiza en la mediación del tú humano, imagen de Dios. Todo lo cual está ya insinuando el carácter social de la persona[161].

5.1. *El concepto de ser social*

La socialidad del hombre es un dato registrable a nivel fenomenológico; un sujeto humano cerrado en sí mismo, privado de toda relación intersubjetiva, es una pura entelequia. El hombre nace dotado no de una sola herencia —el código genético—, sino de dos: la genética y la cultural. En su persona confluyen dos factores: el biológico (la naturaleza) y el histórico (la cultura). Hay un doble período de gestación: el intrauterino (cuya matriz es el seno materno), que transmite la herencia genética, y el extrauterino (cuya matriz es la sociedad), que transmite la herencia cultural. Se ha notado, además, que la gestación intrauterina es más breve que la extrauterina, hasta el punto de llegar a decirse que el hombre es «un mamífero prematuro» o «el único mamífero superior embriónico»[162] y que la herencia cultural influye más que la genética en nuestra personalidad[163].

Las primeras etapas de la vida humana exigen de tal forma la comunidad que sin ella esa vida no consigue realizarse *humanamente.* Los casos de niños-lobos son suficientemente conocidos y muestran de forma categórica que «son los demás los que van imprimiendo su impronta y peculiar configuración al niño, a lo humano del niño», el cual sin dicha impronta no despliega las virtualidades específicas de su condición natural[164].

En esas primeras etapas, la educación es esencialmente receptiva; el ser humano va madurando como persona en la adopción de ideas,

(161) FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica,* Salamanca 1970, 153-171; LADARIA, L., *Antropología teológica,* Roma-Madrid 1983, 126-129; AUER, J., *El mundo, creación de Dios,* Barcelona 1979, 386-416; HOLZHERR, G., «El hombre en la comunidad», en *MystSal* II, 579-607; ZUBIRI, *Sobre el hombre,* 233-241; ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios,* Salamanca 1988, cap. 8.

(162) PORTMANN, A., «Science of Man», en *Philosophy Today* (1963), 83-100; GEHLEN, A., *El hombre,* Salamanca 1980, 50s., 122-128; ZUBIRI, *Sobre el hombre,* 139ss., 561.

(163) RUFFIÉ, J., *De la biología a la cultura,* Barcelona 1982, 283; naturalmente, esta apreciación no liquida el ya viejo contencioso entre innatistas y ambientalistas.

(164) ZUBIRI, *Sobre el hombre,* 239; HAAS, A., «La idea de evolución», en (VV.AA.) *Evolución y Biblia,* Barcelona 1965, 86.

valores, costumbres, etc., que le suministra el grupo social en el que está incardinado. Nadie puede comenzar su historia personal desde cero; hay en ella un ineludible punto de partida, que es la historia de los demás. De ahí que hayamos hablado anteriormente de la libertad humana como libertad *situada*.

Esta influencia del medio social sobre el individuo no cesa con la llegada de éste a la edad adulta. También entonces el hombre sigue siendo incapaz de atender por sí solo a todas sus necesidades; ha de insertarse, quiéralo o no, en una sociedad especializada. Los etnólogos ponen de relieve que la especialización existe incluso en las formas colectivas humanas más rudimentarias, como puede ser, por ejemplo, la horda, con su simplicísima economía depredatoria. El ser humano precisa además sentirse enraizado en el *humus* de una tradición, de la que sólo el grupo —y no los individuos aislados— es depositario; sin esa tierra nutricia, la persona se encuentra desguarnecida, desarraigada y sin memoria[165]. Es, en fin, el sistema social del que forma parte el individuo lo que le integra en el ámbito de un ecosistema natural; la simbiosis hombre-naturaleza tiene su punto de articulación en la sociedad, no en el ser humano aislado[166].

La sociedad es, pues, factor ineliminable de humanización y personalización del individuo; está en la génesis, el desarrollo y la consolidación de su ser. Ahora bien, la socialidad del sujeto humano no es sólo receptiva; ha de ser también oblativa[167]. El hombre no sólo recibe de la comunidad; tiene que dar. Una vez que se ha hecho cargo de una realidad previa que se le entrega, ha de entregar realidad[168]. El valor de su personalidad se medirá precisamente por su capacidad de influir sobre el medio social.

Por eso la sociedad humana no es una estructura meramente conservadora, sino un organismo vivo, evolutivo. Es este flujo cuasi metabólico de la sociedad al individuo y del individuo a la sociedad lo que garantiza simultáneamente la viabilidad del uno y la permanente eficacia configuradora de la otra. En cuanto ser social, el hombre singular no puede limitarse a parasitar la sociedad; ha de participar activamente en ella, renovándola y actualizando permanentemente su función nutricia.

---

(165) THIELICKE, *Esencia...*, 272ss.

(166) MORIN, E., *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid 1981, 121.

(167) Tomo esta terminología de FLICK-ALSZEGHY, 155.

(168) ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 201s.

En resumen, cuando afirmamos que el hombre es un ser social, estamos diciendo que: a) la persona se logra como tal en y por la comunidad interpersonal, la cual no es una superestructura, sino un elemento constitutivo del ser personal, como lo era la relación a Dios; b) con otras palabras, la sociedad es mediadora de la personalidad; sin esa mediación, hay que decir que la persona, pura y simplemente, no se da *en acto:* « el *nosotros* que une al *yo* y al *tú* constituye a su vez al *yo* y al *tú*... El *yo* y el *tú* no emergen en su ser constitutivo sino al interior de un *nosotros* antecedente»[169]; c) el hombre pone a prueba su ser personal en su capacidad para modelar la sociedad a la que pertenece y por la que ha sido modelado

5.2. La socialidad humana en la Biblia

Como hemos visto en otro lugar de este libro (*supra,* cap. I), los dos relatos de creación del hombre se hacen eco del carácter social del ser humano. El yahvista describe a Adán como incompleto sin la relación al tú de Eva; la unión de ambos en «una sola carne» conforma esa célula primaria de la sociedad que es la familia. En cuanto a Gn 1, «Adán» es un colectivo que designa a la especie humana; sólo el grupo, no el individuo aislado, puede, en efecto, cumplir las consignas de Dios al hombre: «creced, multiplicaos, llenad la tierra, sometedla...».

Este reconocimiento de la dimensión social del hombre, consignado ya en los documentos básicos de la antropología bíblica, traspasa el entero Antiguo Testamento y se concreta en la concepción —por lo demás no exclusiva de Israel, sino común a los pueblos limítrofes— de la «personalidad corporativa»[170]: la comunidad se condesa en una figura singular; la persona singular participa de la suerte de la comunidad. «El clan es una especie de gran personificación y, a su vez, el clan se halla íntegramente presente en cada uno de sus miembros»[171].

(169) WALGRAVE, J. H., «Personalisme et anthropologie chrétienne», en *Greg* (1984), 454; PANNENBERG, W., *Anthropologie...,* 151-158 («Selbsbewusstsein und Sozialität»).

(170) La expresión se remonta a H. W. Robinson y ha sido objeto de la monografía de FRAINE, J. De, *Adam et son lignage,* DDB (s.l.) 1959; cf. también DUBARLE, A. M., *Le péché originel. Perspectives théologiques,* París 1983, 14-24.

(171) MORK, W., *Sentido bíblico del hombre,* Madrid 1970, 17.

Son significativos a este respecto los numerosos textos veterotestamentarios en los que se da una oscilación del individuo al grupo, del singular al plural, y viceversa: Dt 26,5-10; Sal 103,1-5, 10-14; Sal 130,1-8; Sal 137,1-6; Dt 30,15-20. En todos estos pasajes, la historia del individuo se identifica con la de la comunidad, y ésta, por su parte, es encarnada como totalidad en cada individuo.

Israel se concibe a sí mismo como una comunidad en alianza con Yahvé. No son los individuos aislados los que han sido objeto de la elección divina, sino el pueblo: Dt 7,6; 9,26-29; 30,15-20. Los bienes salvificos alcanzan, por tanto, a los individuos en la medida en que pertenecen al pueblo y están indisolublemente unidos a él por el vínculo de la solidaridad. La comunidad, en suma, no es para Israel la simple adición accidental de unidades singulares. Es un organismo interlocutor de Dios, mediador de la salvación, depositario de las promesas. Estas se hacen a Abraham o a David, pero en cuanto que estos individuos contienen germinalmente al pueblo, *funcionan como personalidades corporativas* (obsérvese la mención expresa de la descendencia en Gn 12,2-3 y 2 S 7,12-16). Incluso en los profetas que más exaltan la responsabilidad personal de los sujetos singulares (Jr 31,29s.; Ez 18,2-30) se mantiene la perspectiva salvifica comunitaria (Jr 31,31-33; Ez 28,24-26; 34,30; Za 8,7-8).

El Nuevo Testamento prolonga esta antropología corporativa; también aquí la comunidad es mediadora de la salvación. Sólo que ahora esa comunidad no es el Israel según la carne, sino el nuevo Israel que es la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, en el que somos insertados por el bautismo, haciéndonos asi beneficiarios del don salvífico que es la vida nueva del Señor resucitado: Rm 12,3-8; 1 Co 12,12-30; Ef 4,15-16.

Pero el Nuevo Testamento contiene además una revelación trascendental: no sólo el hombre es un ser comunitario; *también Dios lo es*. La manifestación del misterio trinitario arroja sobre la socialidad humana una nueva luz: ella es la analogía de la divina; el ser social del hombre es un nuevo aspecto de su ser imagen de Dios. Se confirma así, de otro lado, que la persona no es concebible sino en el contexto de la comunidad interpersonal; si Dios es un ser personal, tal ser no puede darse en un espléndido aislamiento, sino en la mutua correlación de los tres diversos sujetos en la comunión de la misma y única esencia.

Con la doctrina de la Trinidad, la comprensión cristiana de la socialidad humana rebasa el peligro que acecha al personalismo dialó-

gico, y que estriba en estrechar tal socialidad en el menguado círculo de la relación yo-tú. Dios no es sólo el yo solitario del Padre, pero tampoco es el yo-tú del Padre-Hijo; es el nosotros del Padre, el Hijo y el Espíritu. De modo análogo, el hombre no es el yo del solipsismo cartesiano, ni el idílico yo-tú de la relación intimista de la pareja enamorada que pretende bastarse a sí misma. Es el nosotros de su ser social, que lo engasta en la comunidad divina de la Trinidad y en la comunión solidaria de la entera humanidad. Dicho brevemente, el *nosotros* trinitario, el hecho de que también Dios existe como ser social, es el supuesto previo del *nosotros* interhumano.

Desde estas premisas se comprende que la Escritura vea los dos grandes hitos de la historia de salvación —el pecado y la redención— como acontecimientos sociales que embargan a la totalidad de los individuos humanos, porque todos somos solidarios de todos. Adán y Cristo polarizan a la comunidad entera, y la razón está no en un decreto caprichoso de Dios, sino en la estructura misma de lo humano y su socialidad constitutiva. Es *la humanidad total* —que abraza a todos y cada uno de sus miembros— la que es puesta por la creación frente a Dios como sujeto de una historia común. Y por eso cualquier ensayo de privatizar la dimensión religiosa del hombre («¿por qué Dios no va a poder comunicarse conmigo *directamente,* sin Iglesia, sin sacramentos, sin proclamación pública del evangelio?», se oye decir a menudo) no es sólo un atentado contra la índole eclesiológica de la fe cristiana, sino también una concepción antropológicamente errónea. No se da la salvación aisladamente, porque no se da el individuo humano químicamente puro, y la salvación se ajusta a la peculiar contextura ontológica de sus destinatarios. El programa que el joven Agustín se había propuesto («Dios y mi alma, nada más») no es cristiano, porque no es humano; sí lo es, en cambio, el *extra Ecclesiam nulla salus* si se entiende cabalmente, no como antipática reivindicación de un monopolio soteriológico, sino como expresión de la mediación ineludible de la comunidad en el logro definitivo de los individuos singulares[172].

La Biblia ve como fundamento de la socialidad humana la relación con Dios. El pecado, ruptura de esa relación, es también y a la vez ruptura de la relación interhumana; el Adán inocente había acogido a Eva para ser una carne con ella, pero el Adán pecador se dis-

(172) MOLTMANN, *Gott in der Schopfung,* 239ss.; RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo,* Salamanca 1971, 70-73, 210s.

tanciará de ella responsabilizándola de su culpa (Gn 3,12); Caín responde al «¿dónde está tu hermano?» con una declaración de afectada ignorancia que rechaza la idea de que el hombre sólo puede ser responsable de si mismo en tanto que se corresponsabiliza de su prójimo (Gn 4,9); Lamec proclama jactanciosamente la ley del más fuerte (Gn 4,23-24); la humanidad de Babel se fragmenta en una multitud que ya no puede comunicarse (Gn 11,6-9).

El pecado, pues, actúa como factor de desintegración, late en él una dinámica centrífuga; siendo afirmación egolátrica, tiene que ser simultáneamente negación de la relación con Dios y con la imagen de Dios. La gracia, por el contrario, restableciendo la comunicación con Dios, restaura la comunión con el prójimo, posee un dinamismo unitivo. La dimensión vertical del amor a Dios se autentifica en la dimensión horizontal del amor a los hermanos (1 Jn 3,15-17; 4,7-8.19-21); ambas son intercambiables, porque en ambas se da la integración del yo singular en el nosotros de la comunión interpersonal.

5.3. La socialidad humana en el Vaticano II

Las ideas bíblicas que acabamos de exponer han sido retomadas y formuladas sinópticamente por el Vaticano II. La constitución conciliar sobre la Iglesia señala que «fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres no aisladamente..., sino constituyendo un pueblo... Por ello eligió al pueblo de Israel», al que sucede la Iglesia, «el nuevo pueblo de Dios» (LG 9,1). La razón de este designio divino, según el cual la salvación está mediada por la comunidad, se encuentra en otro texto conciliar ya citado: «Dios no creó al hombre en solitario... El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12,4).

Estas dos ideas fundamentales van a ser desarrolladas más detenidamente en el capitulo segundo de la *Gaudium et Spes,* dedicado a «la comunidad humana»[173]. La estructura de este capítulo es paralela a la del capítulo primero sobre la persona. Lo mismo que en éste la dignidad del ser personal humano se hacía arrancar de su ser imagen

(173) Cf. WEBER, W. - RAUSCHER, A., «La comunidad humana», en (VV.AA.) *La Iglesia en el mundo de hoy,* Madrid 1967, 327-349; GOFFI, T., «La comunità degli uomini», en (VV.AA.) *La Chiesa nel mondo contemporaneo,* Torino 1966, 509-580.

de Dios, ahora el ser social humano se hace derivar de su ser imagen del Dios Trino (n.14,3). Y lo mismo que en el capitulo anterior se orientaba el misterio de la persona hacia el misterio del Verbo en carnado, también aqui la vida comunitaria se proyecta cristológicamente hacia «la nueva comunidad fraternal» que el Señor ha constituido y cuya solidaridad se consumará en «la familia escatológica» (n. 32,2-5).

Del resto de los contenidos de nuestro capitulo merecen destacarse los siguientes: Dios ha querido a la humanidad como «una sola familia», basada en la doble comunidad de origen («todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios») y de destino («todos son llamados a un solo e idéntico fin») (n. 24,1), y no en el dato biológico de un eventual origen monogenético de la especie humana[174]. Socialidad y personalidad no pueden ser entendidas antinómicamente: «la persona, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social», pero «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona» (n. 25,1). El primado de la dimensión personal vuelve a subrayarse en el número siguiente: «el orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que *el orden real debe someterse al orden personal,* y no al contrario» (n. 26,3). La tendencia contemporánea a una socialización creciente es un bien al que «no es ajeno el Espíritu de Dios» (n. 25,4).

De la socialidad del hombre se deduce la obligación de una efectiva solidaridad que realice la igualdad y la justicia social entre los seres humanos, y la necesidad para el creyente de superar una ética individualista, atendiendo crecientemente a los imperativos del bien común (ns. 29-31). La observación de LG 9 sobre el papel mediador de la comunidad en la salvación individual es ratificado en el número conclusivo del capítulo: «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad»; por ello, «desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha elegido a los hombres no en cuanto meros individuos *(non ut individuos tantum),* sino en cuanto miembros de una determinada comunidad» (n. 32,1).

---

(174) El texto de Hch 17,26, que podría hacer pensar otra cosa, fue incluido precisamente porque su ambigüedad —¿cómo interpretar el *ex henos:* de un solo hombre, de una sola sangre, de un sólo género...?— no impone la tesis monogenista; cf. FRAINE, J. De, *La Biblia y el origen del hombre,* Bilbao 1966, 99-101.

El capítulo se cierra con una referencia a la dimensión escatológica de la comunidad humana, llamada a consumarse como «familia amada de Dios y de Cristo hermano» (n. 32,5).

5.4. Persona y sociedad

La *Gaudium et Spes* ha ensayado una visión armónica de la doble dimensión humana (personalidad-socialidad), a la que dedica sendos capítulos sucesivos. La tensión *ser personal-ser social* no es fácilmente soluble; las antropologías han basculado crónicamente entre los dos polos del individualismo y el colectivismo. El fiel de la balanza está, sin duda, en *el personalismo* patrocinado por el concilio, que integra tanto los valores del ser humano concreto como los de la comunidad, haciendo de ésta una mediación indispensable de aquéllos. De un lado, el ser personal no es una emanación de la sociedad; es anterior a ella, y esa anterioridad la hace viable. De otra parte, la sociedad, que no es posible sin los individuos, es más que la simple acumulación de individuos: una vez constituida, retroactúa sobre sus constituyentes, *personalizándolos.*

«La unión diferencia», gustaba de decir Teilhard; «la unión verdadera no tiende a disolver unos en otros los seres que comprende, sino a completar los unos por los otros», agrega de Lubac[175]. Cuando se piensa que la persona *es* relación, ya no resulta tan difícil comprender que el ser personal es inexorablemente ser social *precisamente* para poder realizar su personalidad. «Ser persona... es esencialmente entrar en relación con otros para concurrir a un Todo... La persona... es un centro centrifugo»[176].

Así pues, si es cierto que la unión diferencia, que la sociedad personaliza, no lo es menos que sólo habrá sociedad *humana* donde el todo no anule las partes, donde lo comunitario no fagocite lo individual, donde haya, en suma, voluntades *personales* de solidaridad y

(175) *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma,* Barcelona 1963, 239.

(176) *Ibid.*, 240s. Desde la perspectiva de las ciencias de la naturaleza se llega a constataciones análogas: «sociedad e individualidad se nos aparecen como dos realidades a la vez complementarias y antagónicas»; pero, en rigor, «sociedad e individualidad no son dos realidades separadas que se ajustan una a otra, sino que hay un ambisistema en que ambas se conforman y parasitan mutuamente de forma contradictoria y complementaria»: MORIN, E., *El paradigma perdido: el paraíso olvidado,* Barcelona 1974, 44; ID., *El método. La vida de la vida,* Madrid 1983: nada hay más cerrado y más abierto *a la vez* que el ser vivo (278s.) y, *a fortiori,* que el hombre (349). Ideas semejantes aparecen en ZUBIRI, *Sobre el hombre,* 234s.

comunicación[177] que comprendan que el hombre se logra como persona dándose, no rehusándose. En definitiva, como dice el concilio, «el hombre... no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 24,3). A partir de ahi es ya posible el surgimiento de la genuina sociedad humana como compenetración solidaria de personas, y no como mero ensamblaje funcional de individuos.

Según señalaba el concilio, la humanidad conocerá en el *éschaton* la realización del sueño utópico de la fraternidad universal, a la que apunta la socialidad humana. Lo que significa que esa fraternidad no es puro y simple utopismo; si va a realizarse, es ya realizable. El dogma cristiano de la comunión de los santos refuta el dogma laico del *homo homini lupus* o de una humanidad indefectiblemente confiictiva. Si todos estamos llamados a un destino de conciliación y comunión, no es cierto que los hombres y los grupos humanos sean naturalmente irreconciliables. Ni es cierto tampoco que pueda llegarse al amor por el odio, o a la paz por la guerra, o al entendimiento por el enfrentamiento.

En consecuencia, la fe cristiana impulsa a anticipar activamente en el tiempo lo que será realidad consumada en la eternidad. La Iglesia debiera ser el espacio donde se vive ya lo que la fe proclama, el signo sacramental de la fraternidad escatológica, que, además de esperar lo significado, obra lo que significa. Como se sabe, la credibilidad de la Iglesia ha dependido siempre del grado de transparencia (u opacidad) para el amor fraterno que ostentaban sus miembros. Y así debe ser, porque sólo así se autentifica la recepción creyente de la vieja definición bíblica que nos revela al hombre como imagen de Dios.

(177) Esto es también lo que distingue *cualitativamente* la sociedad humana de las impropiamente llamadas «sociedades animales»: ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 251s.

V
La actividad humana en el mundo: el hombre, ser creativo

Bibliografía: ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano,* Barcelona 1969; AUER, J., *El mundo, creación de Dios,* Barcelona 1979, 416-447; DAVID, J., «Teología del trabajo y de la técnica», en *MystSal* II, 608-622; GANOCZY, A., *Homme créateur, Dieu créateur,* París 1979; GONZALEZ MONTES, A., *Razón política de la fe cristiana,* Salamanca 1976; NICOLAS; A. de, *Teología del progreso,* Salamanca 1972; NISBET, R., *Historia de la idea de progreso,* Barcelona 1981; STECK, O. H., *Welt und Umwelt,* Stuttgart 1978; THIELICKE, H., *Esencia del hombre,* Barcelona 1985, 323-339, 375-396; VV.AA., *La teología al encuentro del progreso,* Bilbao 1973; VV.AA., «El trabajo», en *RCI* (n.º monográfico, marzo-abril 1984).

En el capítulo anterior hemos reflexionado sobre dos de las tres relaciones que, según la Biblia, constituyen al ser humano, la relación a Dios y la relación a la imagen de Dios: el hombre es ser personal y ser social. Debemos atender ahora a la tercera relación, la vigente entre el hombre y el mundo.

La mundanidad, en efecto, no menos que la personalidad y la socialidad, es un elemento integrante de la condición humana, como ya tuvimos ocasión de señalar anteriormente (*supra,* cap. III, 3.3 y 3.4). Allí advertíamos que ser-en-el-mundo es más que un mero *estar,* y que el hombre ejerce su mundanidad constitutiva en la forma de la trascendencia respecto de lo mundano; la idea de *creatividad,* que fi-

gura en el título de este capítulo, es quizá la que mejor refleja esta peculiar instalación del ser humano en la realidad mundana.

Diciendo que el hombre es un ser creativo, queremos decir que: a) la suya es una presencia dinámica y activa, no estática y pasiva; b) su relación al mundo es de superioridad, no de inferioridad (como lo es la relación a Dios) o de igualdad (como lo es la relación al tú). Para realizarse a sí mismo, el hombre precisa plasmarse en la acción. En la relación que así se establece, el primado corresponde al hombre, no al mundo, pues «mientras el ser del mundo se agota en su relación al hombre, el ser del hombre no se agota en su relación al mundo»[1].

Nuestro tema es sumamente amplio y denso. A él pertenecen nociones tan complejas como las de trabajo y progreso, ciencia y técnica, arte y cultura, praxis y política, etc. Para un tratamiento *teológico* del mismo, parece pertinente partir de los datos básicos que nos suministran la Biblia y el capítulo tercero de la *Gaudium et Spes*. La reflexión sistemática abordará luego algunos de los problemas que la actividad humana plantea en nuestros días.

1. La mundanidad humana según la Biblia

1.1. Los relatos de creación del hombre

Los dos relatos de creación del hombre contienen, como hemos visto (*supra,* cap. I), precisas indicaciones sobre la mundanidad humana y la relación hombre-naturaleza. Según el yahvista, la índole terrena de Adán se manifiesta en su origen (Gn 2,7) y su destino (Gn 3,19), y se ejerce en una actividad sobre la *adamah,* que la hace productiva a la vez que la tutela (Gn 2,15). El trabajo humano no es, pues, consecuencia penal de la culpa, como alguna vez se ha querido deducir de Gn 3,17-19, sino encargo divino y reconocimiento de la connatural afinidad del hombre y la tierra. La perícopa de la creación de los animales (Gn 2,18-20) certifica la superioridad de Adán frente al resto de los seres vivos, pero sobre las bases de una comunidad de origen (tanto el uno como los otros han sido «formados de la tierra») y de la recíproca familiaridad y la convivencia pacífica.

Después del pecado, este marco original de relaciones armónicas entre el hombre y su medio sufrirá una significativa degradación; el

(1) ALFARO, 45; cf. ID., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios,* Salamanca 1988, 201ss.

trabajo humano se ve afectado por un coeficiente penal (Gn 3,17-19) y desprovisto del estatuto paradisíaco que Dios había previsto. Debe notarse, sin embargo, que la sentencia divina no condena el trabajo, sino al trabajador que ha pecado, transfiriendo su desequilibrio interior al mundo que lo rodea y a su actividad[2]. El episodio de la torre de Babel (Gn 11,1-9) denuncia las consecuencias desastrosas del pecado colectivo; y no es éste el único lugar en que el yahvista expresa sus reservas ante un desarrollo técnico que no está rectamente orientado al fin querido por Dios[3]. Con todo, tampoco aquí hay una condena de la técnica, sino de la *hybris* de sus protagonistas. Pues «allí donde el hombre es dominado por las cosas que él debía dominar, surge el no-hombre»[4].

La cosmogonía del sacerdotal (Gn 1) contempla la relación hombre-mundo desde la categoría clave de «imagen de Dios»; en cuanto tal, al hombre se le confiere un «dominio» sobre la tierra y los animales (vv. 26 y 28). ¿Cuál es el alcance exacto de ese dominio? Se ha sugerido[5] que, al menos en el v. 26, se trata de una *Konfliktregel;* si surgen contenciosos entre los diversos órdenes de la creación, es el hombre, «imagen de Dios», quien debe sustanciarlos. En el v. 28 el dominio de la tierra estaría en función de la reproducción («sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y *sometedla»*); Israel experimentó en Egipto (Ex 1,7-22) que sólo teniendo dominio se puede llenar la tierra; de lo contrario, la superpoblación conduce a la esclavitud.

La validez de estas sugerencias exegéticas puede ser discutida. Pero, en todo caso, lo que sí es cierto es que la idea subyacente a este encargo de dominar la tierra es la del señorío regio (cf. Sal 8); como el rey preside a Israel, así el hombre ha de presidir la creación. Ahora bien, el modelo ideal del rey israelita no es el de un sátrapa a cuya disposición arbitraria se entrega el reino; el monarca es en Israel el garante del orden social y cósmico, el custodio del derecho, sobre todo del derecho de los débiles, como los huérfanos y las viudas (Sal 72). El dominio regio tiende, pues, a la liberación de los seres a los que se refiere, no a su sojuzgamiento; es una función de promoción —y eventualmente de restablecimiento— del *schalom,* de la paz uni-

(2) WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments,* München 1973, 191s.

(3) STECK, 58-61.

(4) WOLFF, 326.

(5) LIEDKE, G., *Im Bauch des Fisches. Oekologische Theologie,* Stuttgart 1984[4], 132ss.; la idea se encuentra ya en STECK, 78s.

versal, que no es sólo la ausencia de conflictos, sino concordia armónica, bienestar gozoso, prolongación sobre toda la creación de la bendición de Dios («los bendijo Dios y les dijo... llenad la tierra y *sometedla»*)[6].

De otro lado, el hombre es señor de la creación *en cuanto imagen de Dios;* el suyo es, pues, un dominio *vicario,* no propio. Son muy numerosos los textos veterotestamentarios en los que Dios reclama su carácter de *único* señor del universo. La tierra habitada por los israelitas es «propiedad de Yahvé» (Jos 22,19; Os 9,3; Sal 85,2; Jr 16,18; Ez 36,5; etc.). Más aún, la tierra entera le pertenece (Lv 25,23; 1 Cro 29,11; Sal 24,1; etc.). Es precisamente el pecado de desmesura, la pretensión de erigirse en señor absoluto, lo que provoca, junto con el envilecimiento del hombre, el de su entorno; el mundo de la humanidad pecadora es también el mundo del conflicto ecológico, en el que al régimen vegetariano estipulado en Gn 1,29-30 sigue el régimen carnívoro (aunque con significativas restricciones: Gn 9,2-6), y a la paz universal sucede la lucha sangrienta por la vida. Os 4,1-3 e Is 24,3-6 nos hablan de un mundo en el que el pecado del hombre ha impreso los estigmas de la degeneración y la muerte.

El poema sacerdotal de la creación contiene, en fin, una teología de la historia que rompe con el círculo mágico de un tiempo eternamente recurrente, que no tiene fin porque no tiene comienzo, que no conduce a ninguna parte porque no viene de ninguna parte, sino que se realimenta perpetuamente a sí mismo girando incansablemente sobre sí. A esta representación, Gn 1 opone una lectura de la realidad en la que la perfección no está al comienzo, sino al final; el tiempo no mide un proceso de alejamiento del principio fontal, una degeneración, sino un proceso de construcción progresiva del mundo. Cuando Dios concluye su parte en esta tarea (Gn 2,2), ello no significa que la obra esté definitivamente acabada, sino que se han puesto los cimientos de un edificio en cuya construcción toma ahora el relevo la imagen de Dios. La actividad humana será, pues, prolongación de la divina; el hombre es concreador de su mundo.

1.2. La actividad humana en el resto del A. T.

De acuerdo con los dos relatos de creación, Israel entendió la actividad humana como cumplimiento de un mandato divino. Pero este

(6) Cf. ALTNER, G., «Mundo técnico-científico y creación», en (VV.AA.) *Fe cristiana y sociedad moderna* XX, Madrid 1987, 101-139, sobre todo las pp. 122ss.

precepto del trabajo se sitúa, significativamente, en el horizonte del reposo sabático; actividad y descanso conforman asi una singular «coincidentia oppositorum», sobre cuyo sentido se ofrecen distintas —y complementarias— interpretaciones[7].

Asi, en Dt 5,12-15 («guardarás el día del sábado... Seis dias trabajarás... Acuérdate de que fuiste esclavo en el pais de Egipto y de que Yahvé tu Dios te ha mandado guardar el sábado»), el descanso sabático es evocación de la liberación; el trabajo no puede, consiguientemente, significar una nueva forma de esclavitud, sino la libre disposición por parte del hombre del tiempo que Dios le concede graciosamente. Sólo desde esa libertad regalada por Yahvé a su pueblo puede éste conferir a su actividad el ritmo preciso en la sucesión de trabajo y descanso.

Otra versión del doble mandato trabajo-descanso se sitúa, como no podía ser menos, en el contexto de la teología de la creación: «recuerda el día del sábado... Seis días trabajarás... pero el día séptimo es día de descanso... Pues en seis días hizo Yahvé el cielo y la tierra... y el séptimo descansó» (Ex 20,8-11). El sábado, declara nuestro texto, hay que descansar, porque Dios descansó; el resto de la semana hay que trabajar, porque y como Dios trabajó; el trabajo humano prolonga y perfecciona el trabajo divino, a la vez que reproduce la secuencia de actividad y reposo inaugurada por el propio Dios. El mundo resulta ser así creación de Dios y concreación del hombre. El pasaje contiene además otra sugerencia: una realidad que procede de la iniciativa creadora divina debe ser vista como don y no como imposición onerosa, y la actividad humana debe ejercerse desde la misma actitud de generosidad creativa que Dios desplegó en los seis días de su obra.

La tercera versión del trabajo-descanso es la de Ex 23,12, «una de las más antiguas formulaciones del mandato sabático»[8]: «seis días harás tus trabajos y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el forastero». Sorprendentemente, la única finalidad que parece asignarse aquí al sábado es la de recordar al fiel israelita que el señorío humano está limitado por la obligación de proteger a los más desprotegidos, desde los animales domésticos hasta las personas jurídicamente vulnerables. Un paralelo de este texto se encuentra en Dt 5,14, donde el des-

(7) WOLFF, 198-206.
(8) *Ibid.*, 205.

canso sabático se justifica «para que puedan descansar, *como tú,* tu siervo y tu sierva». La igualdad fundamental de todos los hombres ante Dios se revalida asi frente a todo intento de extenuar a los más débiles en favor de los más fuertes.

En resumen, las tres lecturas del doble mandato apuntan a una comprensión positiva de la actividad humana, que ha de desplegarse como ejercicio de libertad y creatividad en el horizonte del sábado, esto es, de la salvación escatológica y la plenitud de la creación. El trabajo es para el descanso, y no viceversa; el sábado impide la degradación del hombre al nivel de simple máquina productiva; en cuanto sacramento de la alianza, opera como correctivo permanente a todo intento humano de confundir el orden de los medios (la actividad) con el orden de los fines (la consumación salvifica); en cuanto «fiesta de la creación»[9], el reposo sabático recuerda incesantemente que las obras de Dios *y, por tanto, las del hombre* se orientan a «la entrada en el descanso» (Hb 4,1-11). Dicho de otro modo: la actividad humana no puede producir por sí sola la consumación de la creación, de modo análogo a como no ha sido ella la productora del comienzo.

La predicación profética subraya con énfasis ese carácter indisponible de la consumación del proceso creativo, que será don escatológico. Tal consumación implica también a la naturaleza, destinada por su creador a una plenitud fecunda, en la que florecen las estepas y los desiertos se transforman en vergeles (Is 35,1-10). La paz de Dios restablecerá el equilibrio ecológico, la convivencia familiar de los animales entre sí y con el hombre; los textos de Is 11,6-9 y 65,25 son elocuentes al respecto, como lo es también que en ninguna de las descripciones proféticas del *éschaton* se mencione el dominio del hombre sobre la creación; se trataba, pues, de un encargo funcional, con vistas a la economía de la historia. Llegada ésta a su término, desaparece la función; el señorío vicario del hombre caduca una vez consumado el Reino de Dios.

La literatura sapiencial se detiene con frecuencia en la consideración del trabajo. La pereza o la holganza se condenan con categórica dureza (Pr 6,6-11; 12,24; 24,30-34), mientras que el trabajo, incluso en sus formas más humildes, es valorado positivamente; pueden servir de ejemplo los textos antológicos de Pr 31,10-31, con su cálido

(9) MOLTMANN, J., *Gott in der Schopfung,* München 1985², 279.

elogio a las ocupaciones del ama de casa, y Si 38,25-34, que contiene un variado inventario de oficios manuales, de los que dice que «aseguran la creación eterna».

Esta apreciación del sencillo trabajo artesanal distaba de ser compartida por otras culturas; así, «el trabajo manual era para los griegos trabajo de esclavos; un hombre libre no se ensuciaba las manos con tal trabajo»[10]. En el fondo de esta diversa valoración late un motivo estrictamente teológico: para el pensamiento griego el mundo no es creación de Dios, sino manipulación de un demiurgo o infradiós; Dios no puede rebajarse hasta la materia. Correlativamente, tampoco los hombres pueden hacerlo, sino sólo los infrahombres. En la cultura mesopotámica, los hombres son creados por los dioses para ahorrar a éstos la fatiga y el yugo del trabajo y permitiries disfrutar del ocio. Ninguno de estos puntos de vista puede ser compartido desde la óptica de la fe en la creación, que ofrece una visión diametralmente opuesta de la relación Dios-mundo y, por ende, una distinta comprensión de la relación entre el hombre, imagen de Dios, y el mundo, creación de Dios.

1.3. La mundanidad asumida en Cristo

La aportación neotestamentaria a nuestro tema es cuantitativamente muy parca. Son ya tópicas las obligadas referencias al oficio artesanal del padre de Jesús (y, por tanto, presumiblemente, del propio Jesús), al trabajo manual de Pablo para ganar su sustento y no ser gravoso a la comunidad, y a sus duras palabras contra los miembros de la misma que «viven desconcertados, sin trabajar nada, pero metiéndose en todo» (2 Ts 3,6-15).

Sin embargo, lo que el Nuevo Testamento nos depara es cualitativamente decisivo. La encarnación de Dios es el sí definitivo al mundo y a la historia (2 Co 1,18-20), que han sido asumidos por la humanidad del Verbo. La realidad es cristiforme y cristocéntrica: Cristo está en el comienzo, en el centro y en el término de la misma[11].

El orden de la creación y el de la salvación obtienen así un punto de confluencia. El mundo no es mero escenario de la historia de la

(10) KROLZIK, U., *Umweltkrise —Folge des Christentums?* Stuttgart 1980², 61; LIEDKE, 41.

(11) RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación*, Santander 1987², 67ss.; ALFARO, *Hacia una teología...*, 17-25.

salvación; también él quedará tocado por la gracia de Cristo (Rm 8,19-22)[12] y está llamado, a través de la mediación humana, a la unidad de un destino en el que «Dios será todo en todas las cosas» (1 Co 15,28).

De ahi se sigue que no hay una historia profana, animada por el dinamismo del progreso, y una historia sagrada, impulsada por el dinamismo de la gracia. Progreso y gracia se integran en una historia única y apuntan al mismo y único fin. Todo lo cual no autoriza, naturalmente, a identificar al uno con la otra; la unidad no es confusión; más bien surge de la diversidad cualitativa. Pero, a su vez, esta diversidad no puede ser interpretada como divergencia o paralelismo de dos magnitudes condenadas a no encontrarse nunca; la estructura cristológica estipulada por Calcedonia para las dos naturalezas del Verbo encarnado (*DS* 302 = *D* 148: «inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter») es normativa también aquí.

2. La actividad humana en la «Gaudium et Spes»

2.1. Los antecedentes

Hasta el Vaticano II, el magisterio extraordinario no había abordado *explícitamente* nuestro tema (sí lo hizo, en cambio, el magisterio ordinario en diversas encíclicas sociales). Con todo, puede hablarse de una toma de postura *implícita,* contenida en dos tesis defendidas permanentemente por la tradición cristiana.

La primera es la referida a la bondad radical de la materia y del tiempo. Contra los varios dualismos surgidos a lo largo de su historia, la fe cristiana ha sostenido siempre que lo material y lo temporal no son ni mera apariencia ni subproducto degenerado de un principio malo. Esta tesis proporciona los presupuestos de una valoración positiva del progreso, esto es, del perfeccionamiento en el tiempo de las realidades materiales y del orden mundano. Como se verá luego, la misma idea de progreso debe no poco a la teología cristiana de la creación y de la historia.

En segundo lugar, hay que mencionar la doctrina de la gloria de Dios como fin de la creación. El sentido bíblico y patristico del concepto de gloria de Dios es el de participación de la bondad divina; en

(12) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana,* Santander 1986³, 218s.; BINDEMANN, W., *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,18-27,* Neukirchen-Vluin 1983.

ese sentido abunda la definición del Vaticano I sobre el fin de la creación[13]. De ahí se sigue que: a) todo auténtico progreso del orden profano contribuye al fin de la creación, al ser una participación de la bondad divina; y esto aunque los móviles de la acción promotora no sean reflejamente religiosos; b) cuanto mayor sea el progreso alcanzado, tanto mayor será la aproximación lograda al fin querido por Dios. «La acción del hombre sobre el mundo es, por consiguiente, *en sí misma y por sí misma*... el complemento necesario y la exigencia absoluta de la creación del mundo y del hombre por Dios»[14].

La actividad humana no debe valorarse, por tanto, sólo a partir de la categoría moral, *subjetiva,* de la buena intención; tiene en sí un valor ontológico, *objetivo,* que (claro está) se incrementa si se le sobreañade el propósito de hacer con ella la voluntad de Dios, pero que no depende exclusivamente de tal propósito[15].

Hay que admitir que estas dos tesis no siempre fueron atendidas, junto con sus consecuencias, en la teoría y en la praxis de los cristianos[16]. Indudablemente ha habido siempre un criptodualismo, latente o emergente, en el modo de entender la relación del cristiano con el orden profano y en ciertas formas ascéticas promotoras de una *fuga saeculi* que se plasmaba en el desinterés o la devaluación de la realidad mundana[17]. Pero nada de ello obsta a que la tradición en su conjunto —y la mejor teología— haya permanecido fiel al doble principio antes enunciado.

No se puede tildar, pues, al Vaticano II de oportunismo por decidirse a abordar expresamente nuestro asunto, ni la doctrina de la *Gaudium et Spes* que analizaremos a continuación representa un *novum* absoluto; es más bien la explicitación y el desarrollo consecuente

---

(13) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* 108s., 146-150; GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *La gloria del hombre,* Madrid 1985.

(14) ALFARO, *Hacia una teología...,* 55.

(15) DUQUOC, Ch., *Ambigüedad de las teologías de la secularización,* Bilbao 1974, 118s.: «los teólogos siempre han hablado de las 'realidades terrestres', pero hablaban como moralistas... Un teólogo de los siglos pasados, cuando se preguntaba sobre el trabajo, no intentaba fijar su esencia ni su significado en los designios divinos, sino el uso que el hombre debe hacer de él para ejercer moralmente su actividad».

(16) Vid. ejemplos en RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung,* München 1973, 196ss.

(17) Véase en METZ, J. B. (*Teología del mundo,* Salamanca 1971, cap. 4) cuál es —o debería ser— la recta inteligencia cristiana de la *fuga saeculi.*

de premisas largamente sostenidas por la interpretación cristiana de la realidad creada.

2.2. El capítulo tercero de la «Gaudium et Spes»[18]

El capítulo consagrado a «la actividad humana en el mundo» comienza (n. 33) con un planteamiento del problema. El progreso científico-técnico ha inducido una profunda mutación en el significado de la acción humana; dirigida hasta no hace mucho a asegurar al hombre los medios elementales de subsistencia, lo capacita ahora para «dilatar su dominio sobre la naturaleza». Con ello se hacen ineludibles los interrogantes acerca del sentido, el valor y la finalidad de este «gigantesco esfuerzo». Tras estos interrogantes están, sin duda, la crisis del ingenuo optimismo finisecular, el ocaso de la fe en el progreso y la traumática experiencia de las dos guerras mundiales y de los diversos totalitarismos antihumanistas; el n. 10,1 de la constitución había ya formulado, incluso más incisivamente, esta problemática.

El concilio advierte (n. 33,2) que la Iglesia «no siempre tiene a mano respuesta adecuada» a todas las cuestiones involucradas en el planteamiento inicial. Para resolverlas, en efecto, no se puede apelar sin más a la verdad revelada, que sólo ofrece indicaciones en el plano de los grandes principios. Pero «la luz de la revelación», unida a «la competencia de todos», puede contribuir al esclarecimiento del camino emprendido por la humanidad.

Tras esta modesta declaración de intenciones, el texto enuncia el primer principio sobre la actividad humana; ésta, «considerada en sí misma, responde al propósito de Dios» (n. 34,1). Dicho principio, añade el Concilio, es válido para cualquier actividad, «también para los quehaceres cotidianos» (n. 34,2), entre los que se cita explícitamente el trabajo femenino en el marco de la familia. Se confirma, pues, el valor *objetivo,* no sólo subjetivo, del trabajo, por humilde que éste sea, sobre el que habíamos llamado la atención anteriormente; a este respecto es oportuno recordar que fue suprimido un inciso sobre la buena intención (el trabajo es bueno «si recte ordinatur») que figuraba en un esquema preparatorio[19] y, en cambio, se habla del trabajo *in seipso consideratum.*

(18) Cf. FLICK, M., «L'attività umana nell'universo», en (VV.AA.) *La Chiesa nel mondo contemporaneo,* Torino 1966, 581-631; SMULDERS, P., «La actividad humana en el mundo», en (VV.AA.) *La Iglesia en el mundo de hoy,* Madrid 1967, 351-377.

(19) SMULDERS, 358.

¿En qué se basa esta categórica afirmación del valor de la actividad *en sí misma considerada?* La primera razón es que «los hombres y mujeres... con su trabajo desarrollan la obra del Creador... y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia» (n. 34,2). Es decir, la acción humana coopera a la acción creadora divina, es su prolongación; el trabajo es creación del mundo. Nótese de nuevo que esto vale de *cualquier* trabajo; no sólo los grandes creadores contribuyen al plan de Dios sobre la historia; en ese plan tienen un lugar también las tareas modestas y oscuras de quienes ejercen calladamente su servicio «al bien de los hermanos».

La conexión *Dios creador-hombre concreador* excluye taxativamente la suposición según la cual el progreso humano atentaría contra la soberanía divina. Más bien «las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios». De esta afirmación teórica se desprende una conclusión práctica: «el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo..., sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo» (n. 34,3).

Este último pensamiento reviste una gran importancia en la mente de los padres conciliares, que volvieron sobre él en otros cuatro lugares (ns. 21,3; 39,2; 43,1; 57,1). La idea estaba ya sugerida en LG 35,1, y con ella se responde a la extendida objeción, popularizada por el marxismo, de que «la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación [socioeconómica], porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal» (n. 20,2).

El n. 35 aduce todavía una segunda razón justificativa de la bondad objetiva del trabajo: «la actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste con su acción no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que... se perfecciona a sí mismo». El trabajo es, pues, bivalente: amén de ser *perfectio operis,* es *perfectio operantis.* También a esta idea se le dio gran importancia en el aula conciliar; es reiterada en el n. 53,1 y, muy enfáticamente, en el n. 57,2: «el hombre [con su actividad]... cumple personalmente el plan mismo de Dios... de someter la tierra y perfeccionar la creación, y al mismo tiempo se perfecciona a si mismo».

De las dos razones esgrimidas en pro de la bondad de la acción humana, ¿cuál es la prioritaria? Revalidando la inequívoca opción personalista presente en la entera constitución, el texto se inclina por la segunda: la autorrealización del hombre «es más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse». Y ello —se agrega en

una formulación que recuerda a G. Marcel— porque «el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene». En suma, concluye el Concilio, «ésta es la norma de la actividad humana: que... sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al hombre... cultivar y realizar íntegramente su plena vocación» (n. 35,2).

Asi pues, ni los bienes de producción, ni la clase, ni el Estado, ni mucho menos el progreso por el progreso, son fines últimos de la actividad humana, *sino la persona,* de la que el capitulo primero había dicho, como vimos, que no puede ser puesta en función de nada, dado que todo está en función suya. Consiguientemente, al trabajo no se le adjudica una norma exterior y heterogénea, sino la que se implica en su propia razón de ser, en cuanto manifestación y autogénesis de su sujeto activo. Cuando se sacrifica el hombre concreto al progreso técnico o a la presunta liberación del hombre genérico —y esto es lo que ocurre en el capitalismo y en el socialismo marxista, respectivamente—, se está atentando contra la esencia y el recto sentido de la acción humana.

El n. 36 plantea uno de los aspectos más espinosos de la problemática del capitulo: la autonomía de la realidad terrena. El concilio comienza constatando el temor de «muchos contemporáneos» de que la religión pretenda controlar la actividad humana, lesionando así su legitima autonomía. Tal temor no es ciertamente injustificado, habida cuenta de penosos precedentes históricos, de los que el texto cita discretamente el ya proverbial caso Galileo (en la nota 7).

La respuesta conciliar a este temor se articula en dos fases. Ante todo, se propone lo que el concilio entiende ser la recta comprensión de la autonomía temporal: «las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores», y ello «responde a la voluntad del Creador». En efecto, «por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden». Dicho equivalentemente: el ámbito de lo secular no puede ser sacralizado; la realidad mundana, en sus diversas manifestaciones, no puede ser regulada por una legislación diversa de aquella con la que el designio creador la ha dotado; la actividad humana no puede ser mediatizada por intereses confesionales o religiosos.

Otros dos textos conciliares formulan con análoga claridad este principio de la autonomía de lo temporal: GS 59,3 (citando al Vaticano I: «la Iglesia no prohibe que las artes y las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método...; reconociendo

esta justa libertad, la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias») y AA 7,2 («todo lo que constituye el orden temporal... así como su evolución y progreso, no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen además un valor propio puesto por Dios en ellos»).

Toda vez que la autonomía del orden profano se funda en la voluntad creadora divina, es decir, tiene el mismo fundamento que el orden de la salvación, hay que descartar la posibilidad de un conflicto *real* entre ambas esferas; la teoría de la doble verdad nunca podría ser admisible para la conciencia cristiana, porque equivaldría a negar que «las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios» (n. 36,2).

Dicho cuanto antecede, se aborda la segunda fase de la respuesta conciliar a nuestra cuestión. Hay una forma ilegítima de entender la autonomía de lo temporal; consiste en conferir a la criatura una independencia ontológica que la desvincula de su creador, tanto en su origen como en su fin. El texto rechaza con cortante laconismo esta interpretación de lo real: «la criatura sin el Creador se desvanece».

Estamos aquí, como es obvio, ante uno de los asertos irrenunciables de la confesión de fe cristiana, y quien estime que la formulación conciliar significa una recuperación del viejo integrismo (tal fue la opinión de Garaudy al conocer el texto que comentamos) debiera recordar lo que escribió Bonhoeffer (uno de los padres de la teología de la secularización) veinte años antes del Vaticano II: «Hay que oponerse a lo temporal en el mismo momento en que se encuentra en peligro de autonomizarse... Cuando lo temporal viene a presentarse como sector autónomo por sí, se niega el hecho de la asunción del mundo en Cristo... Cuando lo temporal blande su propia ley al margen del anuncio de Cristo, entonces el mundo queda entregado a su propia corrupción y debe finalmente situarse en el lugar de Dios»[20].

Con su habitual penetración, el teólogo alemán pone al descubierto el flanco vulnerable de la posición denunciada; atribuir al mundo una autonomía entendida como autosuficiencia e independencia ontológica es acabar con su profanidad, equivale a «divinizar lo temporal»[21] mistificando la temporalidad auténtica y liquidando la genuina secularidad. Secularizar el mundo es, ante todo, purgarlo de un pretendido carácter sacro que no tiene. Al relativizarlo recordándole su

(20) BONHOEFFER, D., *Etica*, Barcelona 1968, 138, 208.
(21) *Ibid.*, 209.

dependencia de Dios, la fe cristiana cumple su función respecto al mundo *secularizándolo,* tutelando su naturaleza profana, desmintiendo su autosuficiencia y su presunto carácter de fin último.

Asi pues, las dos fases en que se articulaba la respuesta conciliar, la positiva y la negativa, lejos de excluirse, se reclaman mutuamente. Esta complementariedad reciproca de ambas está muy bien expresada en otro texto conciliar: «el mismo Dios es Salvador y Creador; ...en esta misma ordenación divina la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada» (n.41,2).

Hasta aquí ha prevalecido en nuestro capitulo un tono nítidamente positivo; no pocos padres conciliares mostraban su insatisfacción frente a lo que estimaban «optimismo unilateral e ingenuo» del texto[22]. No se cedió a sus reservas, pero tampoco podía silenciarse lo que en ellas había de razonable. El n.37 trata de la distorsión que el pecado induce en el progreso, aun reiterando (lo que es significativo) que éste representa «un gran bien para el hombre». Tal distorsión tiene lugar cuando «se subvierte la jerarquía de valores» y se deja que prevalezca el egoísmo personal y social. Por este camino «el poder acrecido de la humanidad está amenazando con destruir al propio género humano» (n.37,1).

Así pues, el progreso, que es bueno en sí mismo, es ambivalente en el uso que de él se haga; «puede servir a la verdadera felicidad humana» o «puede transformar en instrumento de pecado la actividad humana» (n.37,3). Para obviar este peligro, el hombre ha de aprender a «amar las cosas creadas por Dios», a *gozar* de ellas, y no sólo a *usarlas,* «en pobreza y libertad de espíritu». La observación es importante, porque sale al paso de un *uso* de las criaturas tal que éstas acaban por esclavizar al que debía ser su señor. Lo que Marx llamaba «el fetichismo de la mercancía» es en realidad la subversión del primado de la persona sobre las cosas. A revalidar este primado apunta la cita paulina con que concluye el n.37: «todo es vuestro, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios».

Como ocurría en los dos capítulos anteriores, también éste contiene una referencia a la dimensión cristológica del tema (n.38). Por su encarnación, el Verbo ha recapitulado toda la realidad creada y la entera historia humana, estableciendo como «ley fundamental de la perfección humana» y de la transformación del mundo «el mandato

(22) SMULDERS, 364.

nuevo del amor». Realmente, si el mundo ha surgido del amor gratuito de Dios, como enseña la doctrina de la creación[23], sólo lo construirá debidamente una praxis que se atenga a esa ley fundacional del amor.

De hecho, es el Espíritu –continúa el texto– quien está ya a la obra en «los generosos propósitos con que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin». Es decir: el auténtico progreso humano no es mero fruto de un dinamismo inmanente; es también efecto de la gracia. Como se ha señalado anteriormente, el hecho de la encarnación descarta la existencia de dos historias, la profana y la sagrada, y de dos fines, el natural y el sobrenatural. Cristo es el único fin de la única historia; el Espíritu de Cristo actúa en esa única historia conduciéndola hacia su único fin. Por eso el compromiso temporal es ya «preparación del material del reino celeste» (n.38).

Con esta última observación se nos sitúa ante la cuestión con que se cierra el capítulo (n.39): la relación entre el mundo presente y el mundo futuro o, si se quiere, la dimensión escatológica de la acción y el progreso humanos. El problema es estudiado en los tratados de escatología[24]. Baste señalar aquí que el concilio afirma una continuidad de base entre el progreso que edifica la ciudad terrena y el Reino que instaura la Jerusalén celestial. «Todos los buenos frutos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo... volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados» (n.39,3). La ingente empresa de concrear el mundo, de la que se nos hablaba al comienzo del capítulo, no está destinada a caer en el vacío; será asumida y consumada en la nueva creación. Se entiende asi que la esperanza escatológica cristiana no sólo no amortigua, sino que aviva «la preocupación de perfeccionar esta tierra», y que el progreso temporal –aunque no identificable sin más con el crecimiento del Reino– «interesa en gran medida al Reino de Dios» (n.39,2). El cristiano, pues, debiera saber conferir a la actividad humana «una finalidad pascual»[25]; no otra cosa se indicaba en el mandato bíblico que ordena el trabajo al descanso, la acción cotidiana a la fiesta sabática.

---

(23) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 134-139, 266-269.
(24) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra...*, 215-226.
(25) CLÉMENT, O., *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 207.

2.3. *Evaluación*

El capítulo que comentamos es una pieza central en la lógica del discurso de la entera constitución pastoral. Desafortunadamente, fue redactado con una extrema premura de tiempo[26]. La elaboración teológica de su delicada problemática había sido efectuada, en los años inmediatamente anteriores al concilio, por las teologías del trabajo, de las realidades terrenas o del progreso[27]. El texto conciliar recoge las mejores aportaciones de estas corrientes teológicas, pero a la vez adolece de sus limitaciones.

Una de ellas, acaso la más importante, es la indefinición que rodea a la noción clave de *progreso* en el texto conciliar. Se tiene la sensación de que, cuando se utiliza, se la está entendiendo como progreso *científico-técnico;* así, en el n.33 se habla de «la ciencia y la técnica» como factores decisivos del actual desarrollo humano, y en otro lugar de la constitución (n.64) se afirma que «hay que favorecer el progreso técnico». Ciertamente, también se advierte que los avances éticos en dirección de una justicia y una fraternidad mayores «valen más que los progresos técnicos» (n.35,1), idea sobre la que se extienden otros pasajes de la segunda parte de la constitución. Pero, tal vez, habría sido conveniente precisar en la primera parte, que expone la infraestructura teórica del entero documento, el concepto mismo de progreso y, sobre todo, recoger al menos algunos de los síntomas de preocupación, que empezaban a hacerse perceptibles, en torno a las consecuencias de un progreso entendido unilateralmente como progreso *técnico.*

Se menciona tan sólo la amenaza del holocausto nuclear (n.37,1), pero se silencia por completo la crisis ecológica. Asimismo, no se destaca suficientemente la dimensión sociopolítica de una teología de la praxis; se habla de la libertad personal (ns.37,4; 38,1 *ad finem*), pero sin situarla en el horizonte de la liberación social.

Con todo, los aspectos positivos del capítulo son innegables. Por primera vez, el magisterio extraordinario se pronuncia sobre las com-

(26) SMULDERS, 351: «ningún otro capítulo padeció tanto a consecuencia de la escasez de tiempo, que perjudicó la elaboración de todo el texto».

(27) CHENU, M. D., *Pour une théologie du travail,* Paris 1955; THILS, G., *Teología de las realidades terrenas,* Bilbao 1956; RONDET, H., *Éléments pour une théologie du travail,* Paris 1959; TRUHLAR; C. V., *Labor christianus,* Madrid 1963; CONGAR, Y.-M., *Jalons pour une théologie du laicat,* Paris 1953. Cf. NICOLAS, *Teología del progreso.*

plejas y conflictivas realidades humanas del trabajo y el progreso. Y lo hace sin ocultar su simpatía por ellas, con un talante abierto y receptivo que sabe dar fe de sus logros y estimular sus expectativas. Cuando se señalan los peligros que acechan a la actual fase de la historia humana, ello se hace no para desacreditar el proceso en curso, sino para ayudar a sortear las tentaciones que encierra. La interpretación pesimista o fatalista de dicho proceso está expresamente excluida en el n.38, cuando se reconoce que «la virtud del Espíritu» está obrando en el mismo.

Un buen complemento de la doctrina conciliar es el ofrecido por la encíclica de Juan Pablo II *Laborem exercens*, de la que alguien, tan poco sospechosa de simpatizar con la persona de su autor como la teóloga feminista Dorothee Sölle, ha dicho que es «uno de los más importantes documentos de nuestro tiempo para una comprensión teológica del trabajo»[28].

El texto papal insiste incansablemente en la tesis conciliar del primado del hombre sobre el trabajo y en la prioridad de su aspecto subjetivo sobre el objetivo, en el carácter creativo y liberador que la actividad humana debería tener para cumplir sus fines y en la problemática ética y política implicada en ella: justicia y solidaridad han de ser los componentes básicos de una nueva teología del trabajo.

La perspectiva en que se sitúa la encíclica no es, como parecía ser la de *Gaudium et Spes*, la del primer mundo, ni se dirige principalmente a los países industrializados —como había sido el caso de anteriores encíclicas sociales—; es, más bien, una perspectiva global, sensible a las consecuencias negativas que tiene para el tercer mundo el sedicente «progreso» del primer mundo[29].

3. Reflexiones sistemáticas

Como se ha indicado ya al principio del capítulo, nuestro tema opera con categorías antropológicas clave (tales son las de *trabajo* y *progreso*) y plantea complicados problemas de índole político-social.

---

(28) SOELLE, D., *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1986³, 121s. La autora denuncia «el abierto sexismo del autor polaco», quien en otros documentos «limita —según ella— el rol social de la mujer a la familia» (*ibid.*, 122).

(29) Cf. LEDURE, Y., «L'encyclique de Jean-Paul II sur le travail humain», en *NRTh* (1983), 218-227; cf. también la síntesis de SOELLE, 122-125, 137s.

A su indagación, aunque de forma obligadamente sumaria, nos dedicamos seguidamente.

3.1. El trabajo; su significado antropológico

De cuanto llevamos visto se sigue que, según la fe cristiana, Dios ha querido y creado al hombre como *homo faber,* y que así es como éste cumple su vocación de imagen de Dios. Por consiguiente, la disyuntiva «o Dios o Prometeo», puesta en circulación por los modernos ateismos postulatorios, no es endosable al pensamiento cristiano. Marx llamaba a Prometeo el gran santo del calendario laico; pero Prometeo tiene cabida también en el santoral cristiano, al menos si por tal se entiende al artifice de la ciencia y la técnica que promueven la condición humana. Ni el Dios bíblico es la divinidad helénica, celosa y rival del hombre, ni el hombre bíblico es el concurrente de Dios, sino su imagen y, en cuanto tal, su colaborador en la obra de la creación[30]. La acción humana, lejos de atentar contra la prerrogativa creadora divina, está prevista y querida por Dios como continuación de su acto creador.

Supuesta esta premisa básica, queda ahora por precisar cuáles son las dimensiones antropológicas del trabajo. Este es, como ya apuntara Marx, lugar privilegiado de la mediación entre el hombre y la naturaleza; pero es además, y sobre todo, expresión de la mundanidad específicamente humana y realización de su ser personal. Podemos, pues, distinguir en la acción humana las siguientes cuatro dimensiones: la natural, la personal, la social y la configuradora de lo real.

a) *La dimensión natural-biológica* es, estructuralmente, la primera a considerar en una antropología de la acción humana. El hombre está constituido de tal forma que el inacabamiento pertenece a su condición nativa. Es «un ser desesperadamente inadaptado»[31] y de una mediocridad biológica sorprendente. Desde el punto de vista morfológico, y en comparación con los restantes mamíferos superiores, ostenta una serie de carencias espectaculares: no tiene medio propio, no está especializado, no posee instintos. Biológicamente, pues, se diría de él que es un animal inviable y que su supervivencia es un milagro altamente improbable.

---

(30) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* 130-133.
(31) GEHLEN, A., *El hombre,* Salamanca 1980, 38.

Si, con todo, el milagro se ha producido, es porque este ser naturalmente inverosímil se resarce de sus severas limitaciones y su inacabamiento por la vía de la acción. Animal de carencias, tiene que elaborarse a sí mismo, ha de ser para sí su propia obra; su capacidad de trabajo, «el don de la acción»[32] que le ha sido conferido, no sólo cubre su déficit originario, sino que lo despega y libera de los límites que hipotecan crónicamente la acción del resto de los seres vivos. *El hombre es un ser carencial al que no le queda más remedio que autocompletarse siendo un ser práxico;* a tal fin, está equipado de la capacidad de transformar los condicionamientos carenciales en oportunidades vitales *por medio de la praxis.*

De otro lado, a la vez que se completa con la acción, el hombre produce un impacto en la realidad ambiente, toma posesión de ella y la modifica en su propio provecho. Dado su inacabamiento orgánico y su inadaptación biológica, le resulta imposible sobrevivir en un medio puramente «natural», en una «naturaleza no desenvenenada»[33]. Su praxis tiende, por tanto, a crearse un mundo que ya no es, sin más, el mundo natural, sino que es el mundo cultural. La cultura es para el hombre su segunda naturaleza; el ser humano es más un producto *cultural* que una hechura *natural*[34]. Con razón ha afirmado, pues, el Vaticano II que «es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y propiamente humano si no es mediante la cultura... Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente» (GS 53,1)[35].

b) Las consideraciones precedentes preparan el terreno para la reflexión sobre la segunda dimensión del trabajo, *la dimensión personal.* Lejos de constituir un factor parcial de lo humano, que no afectaría sino a este o aquel aspecto de su problemática, el trabajo es la condición de posibilidad de la realización del hombre como persona. En este punto insistía, como vimos, la doctrina conciliar; la tesis de

---

(32) *Ibid.*, 38.

(33) *Ibid.*, 42.

(34) La problemática de la cultura es amplísima; para una primera aproximación, vid. RUIZ DE LA PEÑA, «Cultura y fe cristiana», en *Salm* (1984), 49-64; SEBASTIAN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana,* Salamanca 1975², 299-332; PANNENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive,* Gottingen 1983, 305-312.

(35) Para un análisis del capitulo que la *Gaudium et Spes* dedica a la cultura, vid. RUIZ DE LA PEÑA, «Fe y cultura en la actual sociedad española», en *Educadores* (1988), 7-27.

que «el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene» implica una ruptura con las visiones economicista o funcional de la actividad humana, a las que antepone la visión personalista.

Para ponderar en su justo valor el alcance de este giro, recordemos que la *Rerum Novarum* contemplaba como finalidad primaria del trabajo la de proporcionar al trabajador la remuneración necesaria para asegurarse sus medios de subsistencia[36]. Como es obvio, la perspectiva conciliar no niega esta función; lo que hace es situarla en su horizonte último, que no es otro sino el de la autorrealización integral de la persona. En realidad, tras esta doble valoración del trabajo, la de la encíclica y la del concilio, late una diversa utilización de los datos bíblicos fundamentales: Gn 3,17-19 debe subordinarse a Gn 1,26-28 y Gn 2,5.15, y no viceversa. Frente a la actividad como lucro o medio de supervivencia, ha de primarse la actividad como cumplimiento de la propia vocación.

Desgraciadamente, la estimación del trabajo en función de su valor contable sigue estando a la orden del día. La idea de rechazar un empleo bien remunerado porque no permite la realización personal suena a peligrosa excentricidad para la mentalidad consumista de nuestra cultura dominante. Y, sin embargo, es innegable que una elección del trabajo o la profesión orientada por criterios exclusivamente lucrativos es la raíz del sentimiento de profunda insatisfacción que aqueja a muchos de nuestros contemporáneos. Y así, los síntomas de malestar general en el mundo del trabajo se multiplican: pérdida de profesionalidad, baja productividad, ausencia de motivaciones, sensación de hastío, desaparición del orgullo por la tarea bien hecha, proliferación de la chapuza...[37] El hombre que pone su vida al servicio del *tener*, y no del *ser*, da vía libre a una dinámica de frustración psicológica (y ontológica) de su personalidad; la actividad así elegida es un mecanismo de alienación, cuando debería serlo de apropiación de la mismidad personal.

En un momento en que el drama del paro ensombrece la existencia de un gran número de hombres y mujeres, puede rozar el sarcasmo esta invitación a *elegir* un trabajo no alienante; por desgracia, son legión las personas que no pueden permitirse el lujo de elegir y que se darían por satisfechas con *cualquier* trabajo, sea el que sea, incluso con ese trabajo negro de la economía sumergida que es una in-

---

(36) LEDURE, 224.

(37) BELARDINELLI, S., «Trabajo y vida feliz», en *RCI* (1984), 148-155

humana forma de explotación. Sin embargo, no por ello debe dejar de denunciarse el que la idea del trabajo se asocie comúnmente a la de salario, no a la de creación o realización, y que se dé por sobreentendido que un «buen» trabajo es un trabajo «bien pagado», o que un trabajo no pagado (como el de las amas de casa) «no es verdadero trabajo»[38].

¿Hay alguna actividad en la que se manifieste modélicamente el sentido ideal del trabajo? También este interrogante puede parecer sarcástico a quienes sufren el azote del desempleo y, con todo, es ineludible, al menos como referencia para la denuncia profética y como premisa de una propuesta utópica con vistas a la recuperación de la genuina esencia de la actividad humana y humanizadora. Hay, en efecto, un género de trabajo en el que se revela lo que *todo* trabajo debería ser: la creación artística. En ella se da un obrar que es descansar y un descansar que es obrar; un actuar gratuito y gratificante que encuentra su sola compensación en el gozo de la obra bien hecha; un ejercicio del poder del hombre sobre la materia que, lejos del frenético abuso de la *hybris* tecnocrática, la ennoblece, imprimiendo en ella la huella del espíritu, en lugar de envilecerla y exprimirla. El artista no mantiene con el mundo material una relación utilitaria dictada por la necesidad o la carencia, sino una relación creadora dictada por una plenitud que tiende a expresarse y difundirse.

Algo semejante puede decirse de la actividad científico-técnica cuando está animada por la sed de verdad y por el propósito de controlar y doblegar las coacciones que la naturaleza impone al desarrollo de las virtualidades de la persona. La ciencia y la técnica, si se ejercen ordenadamente, son, en último análisis, tan creativas como el arte. El investigador comparte con el artista la pasión por el trabajo que tiene entre manos, el desinterés por todo lo que no sea el fin perseguido, el hallazgo de gratificación en la actividad misma, y no en algo sobrevenido a ella desde fuera, como pueden ser la consideración social o la remuneración económica.

Es demasiado obvio que no todo hombre es un artista o un científico de primera fila, y que no todo trabajo puede ser una búsqueda creativa de la belleza o dar como resultado una invención o un descubrimiento trascendental. No obstante, tampoco puede perderse de vista que «un trabajo realmente bueno incluye siempre un componen-

(38) SOELLE, 83.

te artístico»[39] y debe cumplir, de una u otra forma, la necesidad que el ser humano siente de crear y de crearse a sí mismo. Y, en cualquier caso, está fuera de toda duda que el horizonte ideal de una forma modélica de trabajo es indispensable, al menos como alternativa crítica frente a la incitación representada por los modelos que la sociedad consumista oferta incesantemente.

c) La dimensión personal del trabajo que acabamos de considerar conduce a la ponderación de su *dimensión social.* A más de ser punto de articulación de la relación hombre-naturaleza, el trabajo lo es también de la relación individuo-sociedad. No podía ser de otro modo; toda vez que el hombre es ser personal y ser social, su acción ha de repercutir simultáneamente en su personalidad y su socialidad.

El trabajo crea comunidad: la *labor* es co-*laboración.* O, mejor, debiera serlo. Porque también aquí se produce una lamentable distorsión del sentido original de la actividad humana: en vez de ser espacio de cooperación, se convierte muchas veces en escenario de una feroz competividad. Contra esta tendencia creciente (cuyo arquetipo, entre patético y cómico, es el «ejecutivo agresivo» y cuya plasmación real es la insaciable voracidad de las multinacionales), hay que recuperar el sentido comunitario del trabajo, la conciencia de que la actividad de los individuos y los grupos ha de coadyuvar al bienestar de todos, debe contribuir a la satisfacción de las necesidades generales, es una obligación de solidaridad y un servicio de fraternidad interhumana.

Donde más trágicamente se manifiesta la pérdida del sentido social del trabajo (que, a más de ser un *deber,* constituye también un *derecho*) es, de nuevo, en el fenómeno del paro. Una sociedad que no sabe o no quiere asegurar a sus miembros el derecho a una ocupación digna es una sociedad sólo sedicentemente democrática, que en realidad reproduce los viejos modelos de dominación y esclavitud, señorío y vasallaje. El paro es una especie de excomunión; el parado no sólo pierde su puesto de trabajo, sino también sus canales de comunicación con el tejido social; se siente excluido de la colaboración en la empresa común, no tiene parte en la producción de los bienes económicos y culturales. La consecuencia es, más pronto o más tarde, «la desintegración de su personalidad»[40], la pérdida de su autoestima, la

(39) *Ibid.,* 116; la actividad artesanal de otras épocas es buena muestra de ello.
(40) *Ibid.,* 134.

creciente sensación de marginalidad. Aunque los mecanismos subsidiarios del Estado le aseguren los mínimos vitales –comida, vestido, vivienda–, difícilmente impedirán que el parado se sienta vacío, inseguro e inútil. No puede ser de otro modo, si el trabajo es lo que hemos dicho anteriormente que era.

El capitalismo tecnocrático nos anunciaba no hace mucho la llegada de la civilización del ocio; lo que nos ha llegado es la incivilidad del paro. Las consecuencias de una estabilización –o una prolongación indefinida– de esta situación son imprevisibles. Según los pronósticos más atendibles, en los próximos decenios «el paro ...no se va a aliviar cuantitativamente hablando, sino todo lo contrario»[41]. ¿Dónde encontrará el hombre el espacio para su maduración personal y su integración social en un mundo en el que el trabajo escasee hasta el punto de convertirse en un lujo prohibitivo? ¿Qué sociedad resultará de una población con una alta tasa de «condenados al paro»? La respuesta es: «una sociedad compuesta de un tejido social quebrado, insolidario..., una sociedad autoritaria, represiva e inestable, en la que las actuales contradicciones se verían seriamente agudizadas»[42].

Desde la perspectiva cristiana, el problema del paro no puede ser encarado con la actitud fatalista que se cruza de brazos ante lo irremediable. No compete ciertamente a la teología diseñar las estrategias económico-sociales destinadas a combatirlo, pero sí es función suya denunciar el egoísmo de los individuos, los grupos y los estados más favorecidos, que es en última instancia el factor desencadenante de la crisis, y reclamar la reconversión de una cultura de los intereses en una cultura de la solidaridad[43]. Como tendremos que señalar luego, a propósito de la idea de progreso, sin motivaciones éticas las soluciones técnicas se quedarán siempre cortas, porque no atacarán el mal en la raíz. Hay que recuperar para la conciencia colectiva el sentido del trabajo como acción solidaria y cooperativa que se orienta a promocionar personas, no a destruirlas, que «une las voluntades, aproxima los espíritus y funde los corazones», de modo que, «al realizarlo, los hombres descubren que son hermanos» (*Populorum Progressio,* 27).

---

(41) GARCIA-NIETO, J. - ROJO, E., «Paro, trabajo, planificación de futuro», en *Quaderns Cristianisme i Justicia* 8, Barcelona 1985, 14.

(42) *Ibid.,* 15.

(43) *Ibid.,* 24.

d) Una última dimensión del trabajo es su *función configuradora del mundo.* Ella es, además, la que revela más nítidamente la creatividad del hombre, su capacidad para construir la realidad. El ser humano es más que el mundo, la persona es más que la naturaleza. Esa plusvalía de lo humano frente a lo mundano desautoriza una comprensión *arcádica* de la relación hombre-mundo, en la que aquél seria mero pastor o conservador de éste, e impone una comprensión *utópica,* en la que el *homo faber* promueve y dirige la génesis de lo real hacia su consumación[44].

Este proceso de transformación de la tierra a la medida de las necesidades y las aspiraciones humanas (lo que Marx llamaba «la humanización de la naturaleza») se expresa comúnmente con la categoría de *progreso,* de la que nos ocupamos a continuación.

3.2. La idea de progreso: entre la crisis y la remodelación

Que la antigüedad clásica ha desconocido la idea de progreso es una tesis propuesta por K. Lowith[45] y, según P. Henrici, «aceptada por la mayoría»[46]. El pensamiento griego, por ejemplo, está dominado por la vigencia absoluta del círculo: se vive en una *polis* circular, emplazada en un cosmos circular; la naturaleza se mueve en torno a una órbita cíclica: el movimiento de los astros, el decurso de las estaciones, la secuencia biológica semilla-árbol, nacimiento-muerte, etc.

La justificación filosófica de este reinado del círculo es la homologación de lo circular con lo inmutable, de lo inmutable con lo eterno y de lo eterno con lo verdadero. En el movimiento cíclico, en efecto, no hay ni novedad ni cambio ni crecimiento hacia la emergencia de lo diverso; hay sólo la perpetua recurrencia de lo mismo. Nada existe más conservador que este tiempo cíclico: en vez de revolución, circumvolución; en vez de instauración de lo nuevo, restauración de lo antiguo; en vez de expectación, resignación ante lo inevitable.

---

(44) Sobre la antítesis Arcadia-utopía, vid. BLOCH, E., *Atheismus im Christentum,* Frankfurt a.M. 1968, 265-267.

(45) *El sentido de la historia,* Madrid 1973⁴, 11-15.

(46) HENRICI, P., «Del progreso al desarrollo: historia de las ideas», en *La teología al encuentro...,* 60; vid., no obstante, las matizaciones de NISBET, 27ss., 59, y SECKLER, M., «Tradición y progreso», en (VV.AA.) *Fe cristiana y sociedad moderna* XXIII, Madrid 1987, 35ss.

De esta representación circular se nutren la tragedia griega, desgarrada meditación sobre el poder absoluto de la *ananké* (el destino ciego e inexorable), y el fatalismo proverbial de no pocas religiones orientales. Lo que nos vaya a suceder está ya escrito, ha sucedido antes, está sucediendo desde siempre y para siempre. Es inútil resistirse, hay que plegarse; hay que sufrir la historia como sino. Toda rebelión acaba en tragedia, como notifica el mito de Prometeo.

El término mismo de progreso *(prokopé)* aparece por primera vez en el vocabulario estoico[47], pero con el significado de «adelantamiento en la virtud». Se aplica estrictamente al individuo; ni la naturaleza humana ni el cosmos son sujetos de la *prokopé*. Más aún: dado que el adelantamiento en la virtud se logra con el ejercicio del binomio *abstine-sustine,* la idea estoica de progreso incluye un manifiesto desinterés por la evolución del mundo exterior.

Este círculo vicioso que aprisionó el pensamiento de la antigüedad extrabiblica fue roto por la fe en la creación y la concepción lineal del tiempo en ella contenida[48]. El curso de la historia no gira sobre si mismo; avanza desde un principio hacia un término, de forma que el tiempo mide la génesis de lo real, no su degeneración o su incansable y desesperante repetición.

No deja de ser irónico, estando así las cosas, que el cristianismo haya llegado a considerarse como enemigo del progreso, o que los cristianos hayan mirado a éste con hostilidad o suspicacia. Responsables de este colosal malentendido, que tan nefastas consecuencias ha tenido para la credibilidad del evangelio, lo son las dos partes enfrentadas. La Iglesia y los cristianos no supieron reconocer en determinados momentos críticos la legítima autonomía de lo temporal, como el propio Vaticano II admitió (GS 36)[49]; la cultura secularizada blandió esa autonomía en muchas ocasiones como arma arrojadiza contra las creencias religiosas.

Este doloroso proceso de desconfianza o de hostilidad declarada tiene sus antecedentes en el Renacimiento, con la pujante emergencia de las ciencias experimentales[50], cristaliza con los racionalismos ilus-

(47) HENRICI, 63.

(48) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* 139-144.

(49) La historia atesora inagotables reservas de sorpresas irónicas; en 1864 un Papa condena la proposición según la cual «el Romano Pontífice puede y debe reconcilarse con el progreso» (*DS* 2980 = *D* 1780); un siglo más tarde, otro Papa redactará una encíclica que lleva por titulo «Populorum Progressio».

(50) AUER, 422ss.; SECKLER, 39ss.

trados de los siglos XVII y XVIII[51] y se consolida con la euforia cientifista del siglo XIX y los primeros decenios del siglo XX. La «fe en el progreso» es presentada como reemplazo de la fe en la providencia; la creencia en un avance creciente e imparable, inmanente e indefinido, en todos los órdenes de la vida y merced a la ciencia y la técnica, se propone como alternativa a la creencia en un final trascendente de la historia. A la fe en el mundo futuro sucede la fe en el futuro del mundo[52]; en ambos casos, la certeza de las posiciones respectivas asume la forma axiomática del dogma.

Pero la vigencia de esta especie de «religión universal del progreso»[53] no duró mucho[54]. Su crisis se gesta, más que en una critica especulativa de la misma, en la percepción directa de la inhumanidad de muchos de sus efectos. La crisis estalla con la experiencia devastadora y acumulativa de las dos guerras mundiales, que ponen en evidencia los peligros de una tecnología manipulada por los totalitarismos. Se percibe también, cada vez más claramente, que el crecimiento cuantitativo no siempre representa un mayor índice de la calidad de vida, y que una civilización supertécnica puede ser sumamente experta en medios y, a la vez, inexperta en fines. Se advierte que la racionalidad científica fracasa a la hora de ajustar cuentas con el problema del sentido de la vida.

Pero, sobre todo, la fe en el progreso se ha visto sacudida por las dos grandes amenazas que se ciernen actualmente sobre la humanidad y su entorno natural: el holocausto nuclear y el creciente desequilibrio ecológico. Ambas son fruto de un proceso de crecimiento canceroso, de una mala utilitación de los avances científico-técnicos y, a la postre, de una concepción sesgada y parcial de la idea misma de progreso[55].

Como saldo resultante, se constata que «la fe occidental en el progreso se va marchitando rápidamente en todos los niveles y todos los campos, a lo largo de la última parte del siglo XX»[56]. La idea de progreso adolece de una ambigüedad que es preciso despejar si se la

---

(51) LOEWITH, 69ss.; SECKLER, 41ss.

(52) KNOX, R. A., cit. por LOEWITH, 70.

(53) NISBET, 23.

(54) SECKLER, 43.

(55) Sobre la crisis ecológica vid. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, cap. 6, con la bibliografía allí indicada. Cf. también ALTNER, 101-107.

(56) NISBET, 25.

quiere seguir utilizando; las versiones sectoriales de la misma se han revelado peligrosamente insatisfactorias.

Y así, el progreso genuino no puede consistir *sólo* en avances científicos. Ante todo, porque el conocimiento científico, que libera un enorme potencial utilitario y dinamiza la racionalidad pragmática, «no tiene ningún significado para la pregunta por la orientación existencial del hombre»[57]. Además, porque la ciencia pura deviene fatalmente ciencia aplicada, y ésta, también fatalmente, termina siendo secuestrada por los grandes grupos económicos que pueden pagarla (la ciencia es, en efecto, un lujo caro) y dirigirla a fines sórdidos e incluso criminales. Es conocida la crisis de conciencia que acometió a ciertos físicos atómicos de los años 40 cuando comprobaron que sus descubrimientos en el campo de la energía nuclear habían causado decenas de miles de muertos.

El progreso tampoco puede consistir *sólo* en avances tecnológicos. La tecnología alberga una especie de dinámica autónoma que, una vez puesta en marcha, tiende a escapársele al hombre de las manos si no la controla eficazmente. No son pocas las voces que se alzan para denunciar lo que ha dado en llamarse «la rebelión de los medios técnicos», que reproduce curiosamente la leyenda del aprendiz de brujo. El desarrollo técnico genera sus propias leyes, en virtud de las cuales deviene autodesarrollo y amenaza con imponerse al hombre; en él late la posibilidad de «convertir al *homo faber* en *homo fabricatus*»[58]. Al decir de un experto, «los procesos expansivos [del dominio técnico] resultan cada vez menos controlables desde fuera y no disponen de ninguna capacidad interna de autocontrol»[59].

Tampoco puede considerarse como progreso auténtico *sólo* el crecimiento económico; en realidad, tal crecimiento lo es sólo de una minoría privilegiada, a costa de una mayoría explotada; la brecha existente entre el primero y el tercer mundo, entre clases altas y bajas, entre individuos ricos y pobres, no sólo está muy lejos de haberse soldado, sino que parece agrandarse indefinidamente. Ante esta si-

(57) SECKLER, 46.

(58) THIELICKE, 325; la biotecnología aplicada a la genética humana ratifica esa posibilidad.

(59) SECKLER, 52; vid. *ibid.*, 53, una cita de H. Jonas: hay un automatismo del proceso científico-técnico en virtud del cual «podemos lamentar su realidad y abominar sus frutos, pero tenemos que caminar con él, porque... el monstruo seguirá avanzando y engendrando constantemente vástagos mutantes en respuesta a las solicitudes y seducciones de cada hora».

tuación, calificar de progreso la acumulación creciente de riqueza en cada vez menos manos es un obvio y cínico dislate.

Igualmente falaz se revela utilizar como índice de progreso el aumento de los bienes de consumo. La sociedad consumista tiende a convertir al consumidor en consumido; la fiebre del tener, sagazmente avivada por las técnicas del *marketing,* ahoga la preocupación por el ser, según observaba el Concilio.

¿Qué hacer, pues, con la idea de progreso? ¿Debemos abandonarla como definitivamente inservible? ¿O cabe remodelarla, de forma que recupere su significatividad? A la primera opción parecen inclinarse quienes patrocinan un veto a toda manipulación del hombre sobre el mundo y proponen, como contrapartida, un quietismo antropológico que, llevado a sus últimas consecuencias, provocaría una huelga planetaria de brazos caídos. Amén de ser inviable por obvias razones, tal opción desconoce la peculiaridad del humano ser-en-el-mundo. El hombre, según hemos visto anteriormente, ejerce su mundanidad constitutiva en el modo de una activa transformación de su entorno. Siempre —y no sólo ahora— ha sido asi, y no puede ser de otro modo[60]. La creación extrahumana es el patrimonio familiar interhumano; prohibir su utilización sin más equivale, pura y simplemente, a despojar al hombre de su esencia.

La única alternativa válida es, pues, la consistente en redefinir el concepto de progreso. Tal redefinición requiere, ante todo, un cambio de acento; si hasta el momento se privilegió la dimensión científico-técnica, es hora ya de ir hacia una comprensión más equilibrada, global y complexiva de la idea. *Por progreso habría que entender el proceso de enriquecimiento armónico del hombre y la naturaleza* que facilite «el desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres» (*Populorum Progressio,* 14,42)[61]. Proceso en el que se insertan las versiones parciales antes señaladas: avances científicos, culturales, económicos, técnicos. *Pero también avances éticos* en los órdenes de la convivencia, la justicia, la solidaridad e igualdad, la fraternidad y el respeto mutuo.

En todo caso, está fuera de lugar (y sería necio e injusto) hacer de esta operación de reconversión una requisitoria contra la ciencia y la técnica. El «afecto anticientífico», que parecen albergar hoy algunos

(60) LIEDKE, 25ss.

(61) COSTE, R., «L'Encyclique 'Populorum Progressio' vingt ans après», en *NRTh* (1987), 161-181.

de nuestros contemporáneos, es tan miope como el cientifismo al que pretende suceder. No es lícito ignorar lo mucho que la humanidad debe a los avances científicos, ni las espectaculares mejoras en la calidad de vida que ha producido el desarrollo tecnológico. Tampoco cabe cerrar los ojos a lo que la ciencia y la técnica ofrecerán al hombre en el próximo futuro, desde la victoria sobre enfermedades ahora tenidas por incurables hasta la resolución de problemas físicos o enigmas históricos, pasando por la elevación del nivel cultural medio y la cada vez mayor comunicación entre naciones y grupos humanos.

La nueva concepción del progreso, más humanista que tecnicista o cientifista, se está abriendo paso incluso entre científicos de reconocida solvencia. «Lo bueno y lo bello han sido subyugados por el cientifismo y el pensamiento tecnocrático», escribe uno de ellos, quien añade que «la mente humana va camino de convertir la tecnología en oponente de la vida y, por ende, del alma humana; ...la técnica amenaza con establecerse como tirana de la humanidad». Pero «todavía existe la esperanza de que el destino de la humanidad se oriente en otra dirección. Para que suceda tal cosa, la moral y las apreciaciones humanas de los valores deberán triunfar sobre otras tendencias del comportamiento humano»[62]. J. Ruffié señala que la actual crisis ecológica debe alumbrar «una nueva ética» que anteponga la felicidad colectiva a la individual y cuyas exigencias «están claras: más justicia, más cooperación, más conciencia...; adoptar un comportamiento altruista específicamente humano»[63].

Exigencias análogas habían sido formuladas anteriormente por Randers y Meadows: «en el próximo futuro tendremos que decidir la base ética sobre la que operar para utilizar lo imprescindible en un mundo con límites finitos... Todavía no contamos con mecanismos y orientaciones morales para resolver los conflictos entre la población del presente y la del futuro»[64].

M. Bunge[65] dedica excelentes páginas a comentar «el dilema moral del tecnólogo»; advierte que «los procesos tecnológicos han sido guiados, y a menudo extraviados, por máximas de tipo axiológico o moral desviadas» y que «ya es tiempo de estudiar una nueva ética

---

(62) LORENZ, K., *Decadencia de lo humano*, Barcelona 1985, 14, 124, 138.

(63) RUFFIÉ, *De la biología a la cultura*, Barcelona 1982, 190, 194.

(64) En DALY, H. E. (ed.), *Toward a Steady-State Economy*, San Francisco 1973, 299-301.

(65) *Epistemología*, Barcelona 1980, 222-228.

de la tecnología», sin la cual sería cada vez más frecuente «el caso del Dr. Jekyll, merecedor del premio Nobel por sus contribuciones a la ciencia básica, que de noche se convierte en un Mr. Hide merecedor de la pena máxima por diseñar medios diabólicos de asesinato en masa»[66].

En suma: la idea de progreso es irrenunciable, pero a condición de que se entienda adecuadamente. Lo cual sólo será posible sí se introyecta en ella el componente ético que le devuelva su carácter humano y sus virtualidades humanizadoras. A este propósito, Pablo VI hablaba de «la búsqueda de un humanismo nuevo que permita al hombre moderno encontrarse a si mismo, asumiendo los valores superiores del amor» (*Populorum Progressio,* 20).

3.3. De la teología del progreso a las teologías de lo político

Como se señaló más arriba, la *Gaudium et Spes* ha recogido y consagrado la teología del progreso (o de las realidades terrenas) elaborada en los años 50 y 60 del presente siglo. Pero en el mismo momento en que el documento conciliar oficializaba sus aportaciones, comenzaba a hacerse evidente que tal teología no era más que un primer ensayo de aproximación a la problemática en ella involucrada.

Efectivamente, basta recordar cuanto acaba de decirse sobre la ineludible dimensión ética de una noción aceptable de progreso para percatarse de que el discurso cristiano sobre las realidades terrenas debe extenderse a la praxis sociopolítica. De otro modo, las consideraciones que se hagan sobre el trabajo o el progreso humano se quedarán en el nivel de lo meramente especulativo, sin poca o ninguna incidencia en la configuración efectiva de la realidad, sea ésta la realidad mundana o la social. Si el progreso digno de tal nombre es un movimiento hacía cotas cada vez mayores de libertad, justicia, igualdad, solidaridad, etc., entonces una auténtica teología del progreso ha de desembocar en una teología de la praxis político-social.

(66) Como es lógico, entre los teólogos son mucho más frecuentes apreciaciones de esta clase. Por ejemplo la siguiente: «se ha pensado que las ciencias naturales y la técnica eran axiológicamente neutras y se hallaban, en cierto modo, más allá del bien y del mal... Al menos desde la explosión de las bombas atómicas..., este mito tendría que haber caído por tierra» (ALTNER, 108). Véase también la Declaración del episcopado alemán *Zukunft der Schöpfung. Zukunft der Menschheit,* Bonn 1980.

De hecho, es justamente esto lo que sucedió. Al modelo *teología de las realidades terrenas* sucedieron, poco después del Concilio, los modelos *teologías de lo político:* la teología política[67], la teología de la revolución[68] y la teología de la liberación[69]. Común a estos tres ensayos es la voluntad de llevar adelante una reflexión sobre las mediaciones entre fe y praxis, identidad cristiana y compromiso temporal, confesión de fe y relevancia histórico-social de la misma. Más precisamente, las teologías de lo político se esfuerzan, cada cual a su modo, por esclarecer la articulación de una acción cristiana sobre la realidad social concreta, en el horizonte de la esperanza escatológica del Reino de Dios.

En el marco de este libro no es posible describir los modelos aludidos[70]. Merece advertirse, en cambio, que «las teologías políticas y revolucionarias nacieron de una exigencia del Vaticano II, a la vez que de una decepción sobre el mismo»[71]. Dejando a un lado el aspecto decepcionante, sobre el que algo se ha apuntado ya más arriba, veamos cómo la doctrina conciliar exige el nacimiento de las teologías de lo político.

Una serie de afirmaciones de la *Gaudium et Spes* componen la secuencia lógica de la que cabe inferir la necesidad de una praxis cristiana en la esfera sociopolítica:

a) El progreso de la humanidad «responde a la voluntad de Dios» (n.34,1).

b) Para poder cumplir con los objetivos perseguidos por un auténtico progreso, «hay que proceder... a profundas reformas de la sociedad» (n.26,3). Hay que ir, con otras palabras, a un verdadero cambio estructural. Pero ¿qué ocurrirá si los poderes del orden establecido se oponen —como es de esperar— a tal cambio?

(67) METZ, J. B., *Teología del mundo.*

(68) COMBLIN, J., *Teología de la revolución,* Bilbao 1973.

(69) GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación,* Salamanca 1973.

(70) La bibliografía sobre el tema es inmensa, sobre todo en lo tocante a la teología de la liberación. Acerca de ésta, vid. una completísima reseña bibliográfica en LOIS, J., *Teología de la liberación. Opción por los pobres,* Madrid 1986, 477-500. Sobre la teología política, vid. (VV.AA.) *Diskussion zur «Politischen Theologie»,* Mainz 1969. Sobre la teología de la revolución, vid. (VV.AA.) *Diskussion zur «Theologie der Revolution»,* Mainz 1969. Sobre las teologías de lo político en general, vid. GONZALEZ MONTES, *o.c.;* BOFF, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones,* Salamanca 1980; COSTE, R., *Évangile et politique,* París 1968.

(71) DUQUOC, 131.

c) «Los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer» cuando «el ejercicio de la autoridad política» se realiza «dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común». Mas «cuando la autoridad pública... oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, *defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad»* (n.74,4-5).

Cuanto aquí se dice no hace sino trasponer al plano político el viejo principio moral del derecho a la legítima defensa; es derecho (y deber) de los cristianos instrumentar una acción política tendente a defenderse (y a defender a los más débiles) de un poder opresivo y, por tanto, ilegitimo. Bloch decía que es difícil hacer una revolución sin tener la Biblia en la mano; más difícil aún es tener la Biblia en la mano y no hacer la revolución cuando lo demanda el bien común.

No otra cosa es lo que se postula, en líneas generales, en las teologías de lo político. Tales teologías cuentan, pues, con el aval de una doctrina clásica en la tradición cristiana que ha sido solemnemente revalidada por el Vaticano II. De ahí que Duquoc tenga toda la razón cuando establece una relación de causa-efecto entre la *Gaudium et Spes* y dichas teologías. En la lógica del discurso conciliar están puestas las bases para las mismas, y con ello está dado el primer paso para la superación de la teología del progreso hacia una teología de la praxis político-social.

¿Podemos dar un paso más y preguntarnos si la caución del Concilio llega hasta esa forma extrema de acción política que es el uso de la violencia? Con otras palabras: ¿puede una teología de la revolución *violenta* apelar a la doctrina tradicional cristiana para legitimar su opción?[72] Quiérase o no, éste es el interrogante crucial de cualquier ensayo de teología de lo político: ¿hasta dónde puede llegar el cristiano en la lucha por la libertad y la justicia de los pueblos o de las clases?[73].

(72) Este tema tiene su lugar propio en el marco de una ética social cristiana. Con todo, su evidente actualidad y trascendencia aconseja que se toque, aunque sea brevemente, en el presente contexto de una antropologia cristiana fundamental.

(73) Aunque los teólogos de la liberación no incluyen *programáticamente* en sus propuestas el uso de la violencia, se ha observado con razón que «la liberación no puede excluir de antemano todo recurso a la guerra» (COMBLIN, J., *Antropología cristiana,* Madrid 1985, 273).

Como es sabido, el principio tradicional antes aludido del derecho a la legítima defensa prevé en determinados casos el empleo licito de la violencia[74], que puede llegar incluso al tiranicidio. La legitimidad de la guerra justa ha sido refrendada todavía por el Concilio: «mientras exista el riesgo de guerra, ...no se podrá negar el derecho de legítima defensa a los gobiernos» (n.79).

En principio, pues, no se ve por qué el compromiso creyente contra la opresión y en pro de la liberación deba descartar, sin más y de antemano, como no cristiano *todo* recurso a la violencia armada. Resuelta de este modo la cuestión especulativa, lo que resta es un problema de discernimiento en el diagnóstico de la situación concreta; dado que la violencia es siempre un mal, hay que determinar en qué condiciones puede ser utilizada como *mal menor.* Tales condiciones pasan por la respuesta a las preguntas siguientes: a) ¿se trata de una situación injusta?; b) ¿no se puede cambiar por otros medios?; c) el recurso a la violencia ¿será eficaz?

El simple enunciado de estas preguntas, de las que pende el sí o el no a la licitud de la violencia armada, hace comprensible la pluralidad de respuestas posibles *en conciencia;* ninguna de ellas puede ser ventilada con la certeza apodíctica de una conclusión «científica»; todas conllevan un análisis apreciativo de elementos muy complejos que demandan una decisión arriesgada, sobre cuyo acierto no cabe la evidencia demostrativa o empírica. Por eso no parece posible emitir *desde fuera* un juicio resolutivo; son los actores del drama los que tienen que asumir el riesgo de la opción. Y si dicha opción ha sido hecha en conciencia, merece ser respetada, aun en el caso de que *a posteriori* se mostrase equivocada.

Las ideologías de derechas suelen abordar este dramático problema con notable incoherencia. No es infrecuente encontrar cristianos del primer mundo que se escandalizan ante el hecho de que creyentes del tercer mundo hayan optado por la revolución armada, y esgrimen contra ellos el evangelio de la no-violencia. A estos cristianos habría que recordarles la declaración colectiva del episcopado español declarando lícito en 1937 un alzamiento militar que dio origen a una guerra civil.

(74) MOLTMANN, J., *El experimento esperanza,* Salamanca 1977, 109-126; DIEZ-ALEGRIA, J. M., «Juicio cristiano de la violencia en relación con el progreso», en (VV.AA.) *La teología al encuentro...,* 203-244.

En suma, el problema a solventar por los cristianos empeñados en los movimientos de liberación, cuando se plantean el uso de las armas, es un problema de lucidez para discernir atinadamente la situación real en que versan, el alcance y los límites de la acción violenta, la proporción entre los medios y los fines, los resultados previsibles, etc. Pero no se puede, desde la tradición moral cristiana, oponer un veto categórico e indiscriminado a *todo* uso de la violencia armada. Es posible, en conclusión, una teologia cristiana de la revolución violenta, aunque tal teologia nunca podrá imponer a la conciencia individual de los cristianos su opción como la única válida y vinculante para todos; cada cristiano habrá de asumir, de forma intransferible, el peso de la decisión[75].

Dicho lo cual, no será inútil añadir algunas cosas más. Por ejemplo, que la violencia engendra violencia; que es muy dificil dosificar escrupulosamente las dosis de violencia cuando se está inmerso en un proceso que se realimenta cuasi automática e insensiblemente; que es todavía más dificil ejercer la violencia *desde el amor* (¡pues sólo así la acción violenta sería cristiana!). Y, en fin, que el ideal evangélico de la no-violencia es, en todo caso, el horizonte de referencia ineludible para todo creyente.

Por todo ello, la opción más aconsejable para una teología de lo político parece ser la de *la no-violencia activa*. Nombres como los de Luther King y Helder Camara la avalan; hechos como la descolonización de la India, con el liderazgo no-violento de Gandhi, demuestran su eficacia. «En la acción no violenta hay posibilidades únicas de eficacia revolucionaria»[76]; por el contrario, «si se parte del amor al prójimo, abierto incluso al enemigo, es dificil poder llegar, sobre esa raiz, a acciones armadas contra otros hombres»[77].

Como se ve, cuando una teología de la praxis política llega hasta el fondo de sus planteamientos, las cuestiones implicadas son de tal calado que suscitan una embarazosa sensación de perplejidad. No puede ser de otro modo, toda vez que entre la fe y la praxis hay que

(75) Todo cristiano debería suscribir estas palabras: «cuando la voluntad de Dios nos impulsa a la acción, no nos pone en la mano un *plano topográfico* en el que esté perfectamente señalizada nuestra ruta... Lo que se me pone en la mano es más bien una *brújula*... Estoy condenado a la libertad de interpretar de forma responsable la realidad, los 'accidentes topográficos', de llegar a compromisos con todo ello y de explorar los rodeos necesarios en servicio al prójimo» (THIELICKE, 296s.).

(76) GIRARDI, G., *Marxismo y cristianismo,* Madrid 1968, 328.

(77) DIEZ-ALEGRIA, 239.

intercalar un análisis socioeconómico y político, *no teológico*, que sitúa a la teología ante interrogantes para los que no cuenta con respuesta propia.

Sólo un necio fundamentalismo de corte jomeinista puede pretender que la reflexión teológica avale al 100 % una concreta opción política. Lo cual, con todo, tampoco tiene por qué conducir a un indiferentismo para el que *cualquier* opción política sería asumible por un cristiano. En este asunto, tan malo es hacer decir a la fe demasiado como demasiado poco; por eso, corresponde a las teologías de lo político seguir elaborando, con rigor y sensibilidad, los criterios teóricos y los modelos de acción más adecuados para que los creyentes, junto con los hombres de buena voluntad, ejerzan su papel de constructores de la realidad y animadores de una sociedad fraterna y justa.

* * *

Antes de poner fin a este capítulo, y a guisa de estrambote, me atrevo a sugerir la lectura y meditación de las páginas finales del libro de Nisbet[78], según el cual el futuro que aguarda a la idea de progreso depende del futuro que aguarda a la religión. Y ello porque aquélla ha estado siempre estrechamente vinculada a ésta, de la que ha tomado sus componentes decisivos: optimismo histórico, esperanza escatológica, fraternidad universal, etc. Desde Hesíodo hasta Marx, prosigue Nisbet, «siempre ha habido una relación orgánica entre la religión y el concepto de progreso», de modo que la irreligiosidad de nuestro siglo se plasma en su antiprogresismo. «Teniendo en cuenta la historia, para recuperar las condiciones vitales del propio progreso es necesario que aparezca una auténtica cultura en cuya raíz, en cuyo nucleo, se encuentre un profundo y amplio sentido de lo sagrado».

Estas apreciaciones, de las que, naturalmente, cabe disentir, recuerdan el impresionante párrafo final de uno de los más bellos libros de Bloch: «si el cristiano piensa todavía en la emancipación de los oprimidos y de los que sufren, si para el marxismo la profundidad del reino de la libertad subsiste y se identifica realmente con el contenido sustancial de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo en las guerras de los campesinos no habrá sido la última; y esta vez tendrá éxito»[79].

---

(78) *O.c.*, 487-495.
(79) *Atheismus...*, 353.

VI
La cuestión del origen: el hombre, ser creado

Bibliografía: FEINER, J., «El origen del hombre», en *MystSal* II, 467-485; FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica,* Salamanca 1970, 173-195; FRAINE, J. de, *La Biblia y el origen del hombre,* Bilbao 1966²; LADARIA, L., *Antropología teológica,* Madrid-Roma 1983, 129-140; OVERHAGE, P. - RAHNER, K., *Das Problem der Hominisation,* Freiburg 1961² (hay trad. esp.); VV.AA., *Evolución y Biblia,* Barcelona 1965.

Que el hombre sea creación de Dios es, tanto lógica como cronológicamente, la primera afirmación de la antropología bíblica. Convenía, sin embargo, por razones de método y comodidad expositiva, tratar antes que ésta otras cuestiones que nos suministran el bagaje conceptual y terminológico precisos para abordar con solvencia el problema del origen del hombre.

Este problema cobró candente actualidad con las tesis darwinianas sobre el origen de las especies, y más concretamente de la humana, a través de un proceso evolutivo que abarca a toda la biosfera[1]. La reacción de la mayoría de los teólogos cristianos a estas tesis fue, de entrada, durísima y constituye una de las páginas menos gloriosas

(1) Y que se extiende además al entero universo; sólo que este aspecto no nos interesa ahora; cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación,* Santander 1987², 119ss.

del pensamiento teológico de todos los tiempos. Como la historia es maestra de la vida, no estará de más abrir este capítulo con un apartado que recuerde, siquiera sea sumariamente, el desarrollo de la crisis en torno al transformismo, con la esperanza de que la lección del pasado sirva para evitar errores análogos en el futuro. Veremos a continuación cuál es la respuesta de la teología actual a la pregunta sobre el origen del hombre y cómo tal respuesta puede ser compatible con el punto de vista evolutivo. Habrá que tocar también el problema monogenismo-poligenismo, objeto, hasta no hace mucho, de arduos debates en el marco de las explicaciones teológicas sobre el pecado original.

Por último, nuestro tema se relaciona estrechamente con la dialéctica hombre-animal. El evolucionismo, en efecto, ha preparado el terreno para el surgimiento de una antropología biologista, según la cual el hombre sería, en último análisis, un producto exclusivamente biológico, y entre la hominidad y la animalidad se daría una diferencia gradual o cuantitativa, no esencial o cualitativa. Sobre esta cuestión versa el apartado final de nuestro capítulo.

1. La crisis del transformismo

En 1859 aparece la primera obra importante de Charles Darwin, *On the Origin of Species by means of natural Selection*. Doce años más tarde ve la luz *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*[2]. El impacto producido por estas obras, no sólo entre los científicos e intelectuales, sino también entre el gran público, fue inmenso. Es conocida la *boutade* de una elegante dama inglesa al oír que el hombre desciende del mono: «¡Dios mío, no puedo creerlo! Pero, si es cierto, Dios quiera que el rumor no se corra». Realmente, la revolución darwiniana era mucho más traumática que la revolución copernicana; la dimensión *tiempo* afecta al hombre más directamente que la dimensión *espacio*, y el antropocentrismo queda más seriamente cuestionado por el evolucionismo que por el heliocentrismo[3].

---

(2) LEONARDI, P., *Carlos Darwin y el evolucionismo*, Madrid 1961; RUSE, M., *Tomándose a Darwin en serio*, Barcelona 1986; ALTNER, G., «El giro evolucionista», en *Conc* 186 (junio 1983), 337-347; ID. (Hg.), *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*, Darmstadt 1981.

(3) En 1864, doscientos diez naturalistas ingleses votaron contra Darwin, porque su teoría atentaba contra la dignidad humana: ALTNER, «El giro...», 338. El propio A. R. Wallace, amigo y colaborador de Darwin, mostró públicamente su

Con todo, la repulsa de las posiciones darwinianas desde la óptica creyente no fue ni unánime ni indiscriminada, aunque sí largamente mayoritaria[4]. El mismo año de la aparición de *The Descent of Man*, un biólogo inglés católico, St. G. Mivart, publicaba un libro en el que se proponía lo que no tardaría en llamarse un «evolucionismo mitigado» (*On the Genesis of Species*): el cuerpo humano procedería de padres no humanos; el alma, de una intervención creativa inmediata de Dios. La acogida del libro entre los teólogos fue, en general, muy negativa, pero las autoridades eclesiásticas no reaccionaron.

Pasados unos años, comienzan a hacerse oír voces teológicas que sostienen un punto de vista análogo al de Mivart; en esta línea se inscriben sendos libros de M. D. Leroy y J. A. Zahm[5]. Especial mención merece una serie de artículos del prestigioso teólogo dominico francés A. Gardeil[6], quien formula así sus intenciones: «el objeto de este estudio es mostrar la posibilidad de una conciliación y de debatir las condiciones de una alianza entre la teoría de la evolución y la filosofía tomista»[7].

Parece haber sido precisamente esta intervención de los teólogos en el debate lo que motivó la primera reacción romana: en febrero de 1895, el P. Leroy fue requerido por el Santo Oficio para que rectificase su postura. Idéntico requerimiento le fue hecho al Dr. Zahm cuatro años más tarde, así como a dos obispos, el italiano Bonomelli y el norteamericano Hedley. Con todo, la Santa Sede no juzgó necesario dar publicidad al asunto, que se ventiló, por tanto, en el ámbito puramente privado y sin la intervención del magisterio doctrinal.

Existía, sin embargo, un antecedente magisterial sobre el problema del evolucionismo: en 1860, un concilio provincial de Colonia había declarado «absolutamente contraria a la Escritura y a la fe» la tesis que asigna al cuerpo humano un origen animal, por transformación espontánea de lo menos perfecto a lo más perfecto. Se trataba,

---

desacuerdo con él a raíz de la aparición de *The Descent of Man* (LEONARDI, 48). Debe advertirse que Darwin no albergó nunca el *pathos* antirreligioso tan frecuente entonces entre sus colegas científicos (LEONARDI, 63ss.).

(4) Vid. para cuanto sigue JUSTE, R., «La teología católica y el problema de la evolución humana», en *RET* (1965), 393-414; ALSZEGHY, Z., «El evolucionismo y el magisterio de la Iglesia», en *Conc* 26 (junio 1967), 366-373.

(5) LEROY, M. D., *L'évolution restreinte aux espèces organiques*, Paris-Lyon 1891; ZAHM, J. A., *Evolution and Dogma*, Chicago 1896.

(6) «L'évolutionisme et les principes de S. Thomas», en *RTh* (1893), 27-45, 316-327, 725-737.

(7) *Ibid.*, 30s.

como es obvio, de una declaración no vinculante, al haber sido emitida por un órgano local; ningún otro concilio provincial ratificó tan categórica toma de postura. No obstante, la intervención de Colonia no pasó desapercibida para las comisiones preparatorias del Vaticano I. Se barajó incluso la posibilidad de un pronunciamiento conciliar solemne contra el evolucionismo materialista y contra el poligenismo; la peligrosidad de este último se relacionaba no sólo con la doctrina del pecado original, sino también con las tendencias racistas que, en última instancia, cuestionaban la unidad del género humano para dar así apariencia de legitimidad a una apreciación desigual de sus miembros. La interrupción del Concilio impidió que estos proyectos prosperaran[8].

La primera manifestación eclesiástica de carácter oficialmente doctrinal sobre nuestro tema es de 1909 y procede de la Comisión Bíblica; a propósito de la historicidad de los tres primeros capítulos del Génesis, se menciona «la peculiar creación del hombre, la formación de la primera mujer a partir del primer hombre, la unidad del género humano» (*DS* 3514 = *D* 2123). Aunque la expresión «peculiaris creatío homínis» parecería de suyo compatible con un evolucionismo moderado, la fórmula siguiente sobre el origen de la mujer no facilita esta interpretación. De todas formas, el alcance de este documento era limitado y más bien de orden práctico; se refería a lo que en aquel momento se consideraba como doctrina segura, sin cerrar el paso a ulteriores indagaciones; así se declaró autorizadamente por la propia Comisión Bíblica en 1948 (*DS* 3862 = *D* 2302).

Entretanto, menudeaban en los manuales las censuras teológicas al transformismo mitigado. La creación inmediata del cuerpo de Adán es considerada por lo menos como doctrina católica, y no faltan quienes la reputan de fe, calificando consiguientemente la tesis de Mivart, Leroy y Zahm como herética. Las razones que se esgrimen son diversas: una lectura literalista del Génesis —sobre todo de la perícopa yahvista sobre la creación de Eva—, el carácter materialista de no pocas versiones del evolucionismo y, muy principalmente, el temor a que las tesis evolucionistas den al traste con el primado ontológico y axiológico del hombre frente a los seres infrahumanos.

De todas estas razones, la que más pesaba era, sin duda, la exegética; en el estado en que se encontraban los estudios bíblicos, cual-

(8) DE FRAINE, 114s.; RAHNER, K., «Consideraciones teológicas sobre el monogenismo», en *ET* I, 271-275.

quier interpretación alternativa a la literal estaba condenada de antemano a quedar bloqueada. En este sentido, es significativo que la oposición al evolucionismo fuese más fuerte entre los escrituristas que entre los propios dogmáticos[9].

Hay que esperar a la segunda década del siglo XX para asistir a los primeros síntomas de un reblandecimiento en esta oposición a *toda* forma de evolucionismo. El canónigo H. de Dordolot publica en 1921 su *Darwinism and Catholic Thought,* del que se ha dicho que era «el primer libro de un teólogo que se mostraba excepcionalmente favorable al tema de la evolución»[10]. Diez años más tarde ve la luz otro libro que se convertiría en clásico; se trata de la obra de E. C. Messenger, *Evolution and Theology*. Por entonces, un jesuita francés, P. Teilhard de Chardin, comienza a ser conocido; la influencia que ejercerán sus escritos, divulgados privadamente entre un círculo cada vez más amplio de amigos y admiradores, será decisiva para aclimatar la cosmovisión evolutiva en la esfera de una interpretación cristiana de la realidad.

En noviembre de 1941, Pio XII se dirige a la Pontificia Academia de las Ciencias con un discurso que tuvo amplias repercusiones. El papa sostenía, de un lado, que la diferencia esencial entre lo animal y lo humano prohibe considerar padre de un hombre a un ser no humano: «solamente del hombre podía venir otro hombre que le llamase padre y progenitor». Añadía el pontífice que «la ayuda dada por Dios al primer hombre [la mujer] viene también de él». Por otra parte, empero, Pío XII parecía dejar una puerta abierta al reconocer que en este problema restan aún muchas investigaciones por hacer: «no queda, pues, sino dejar al futuro la respuesta a la cuestión de sí un día la ciencia, iluminada y guiada por la revelación, podrá dar resultados seguros y definitivos sobre argumento tan importante»[11].

Nueve años más tarde, el mismo pontífice abordaba de nuevo nuestro tema en la encíclica *Humani Generis*. En comparación con el discurso de 1941, el texto papal representa un significativo avance. Se alaba a aquellos («no pocos») que «ruegan que la religión católica

---

(9) Vid., por ejemplo, PIROT, L., «Adam», en *SDB* I, 91-95; cf. JUSTE, 394ss.

(10) EWING, F. J., «What about Evolution?», en *The Catholic Mind* (1960), 388-401; la cita es de la p. 394. La apreciación es probablemente exacta referida a un libro; recuérdese, con todo, el trabajo de Gardeil.

(11) *AAS* 33 (1941), 506s.

atienda lo más posible a los resultados de las disciplinas (científicas)», aunque se aconseja moderación y cautela allí donde se trate de «hipótesis» o «conjeturas». Tras este exordio, la posición oficial del magisterio viene fijada en los puntos siguientes:

a) El magisterio de la Iglesia no se opone a la doctrina del evolucionismo (es la primera vez que aparece el término en un texto papal), si por tal se entiende el origen del cuerpo humano de una materia ya existente y viviente.

b) La tesis evolucionista es inaplicable al origen del alma; en cuanto a ésta, la fe católica obliga a retener que es creación inmediata de Dios.

c) En cualquier caso, los cristianos deben estar prontos a acatar el juicio de la Iglesia, intérprete auténtico de la revelación, sobre estas cuestiones.

En resumen, la postura papal reproduce con asombrosa similitud la que Mivart había sostenido casi un siglo antes: nada parece oponerse a considerar el cuerpo humano como originado por evolución de organismos no humanos; el alma, en cambio, es inmediatamente creada por Dios. El evolucionismo mitigado adquiere al fin derecho de ciudadanía en el pensamiento católico; se da un importante paso en el diálogo fe-ciencia con la admisión de la legitimidad del discurso científico para contribuir al esclarecimiento de la imagen del hombre y con el reconocimiento (implícito) de las limitaciones del discurso teológico para confeccionar en exclusiva tal imagen. A partir de aquí, queda expedito el terreno a la reflexión teológica, que es la instancia a la que compete ahora explorar las posibilidades abiertas por el magisterio.

2. El origen del hombre: evolución y teología[12]

La Biblia afirma reiteradamente que el hombre es creación de Dios. La afirmación se refiere, como hemos advertido en otro lugar

(12) BRUNNER, E., *Dogmatique* II, Genève 1965, 49-52; SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia*, Salamanca 1969, 379-383; THIELICKE, H., *Esencia del hombre*, Barcelona 1985, 411-450; MOLTMANN, J., *Gott in der Schöpfung*, München 1985², 193-221; McMULLIN, E. (ed.), *Evolution and Creation*, University of Notre Dame Press, Indiana 1985; PEACOCKE, A., *God and the*

de este libro (*supra,* cap.I, 2.3a), no sólo a los comienzos de la especie humana; allí donde surge un ser humano, ello acontece como efecto de esa acción peculiar y exclusiva de Dios que llamamos «creación».

Por otra parte, tanto las ciencias como el lenguaje ordinario estipulan que el ser humano es el producto de una causa intramundana, sea ésta la hominización (en el caso de los primeros hombres), sea la generación (en los casos restantes).

A la pregunta por el origen del hombre cabe, pues, responder de dos maneras: el hombre es efecto de una causalidad trascendente (creación); el hombre es efecto de una causalidad inmanente (evolución, generación). ¿Son compatibles ambas respuestas? Como acabamos de ver, la *Humani Generis* apostaba por la compatibilidad; más aún, formulaba concretamente tal compatibilidad según el modelo (que podríamos llamar «salomónico») del repaito de competencias: la cuestión del origen del cuerpo es entregada a la jurisdicción de las ciencias, mientras que la fe se reserva el pronunciamiento sobre el origen del alma. Con otras palabras, la afirmación científica atañe a la parte corporal de la estructura humana; la afirmación creyente, a la parte espiritual.

La glosa que acaba de ofrecerse de la solución propuesta por la encíclica de Pío XII es, admitámoslo, un tanto malévola, pero tiene la ventaja de alertar de inmediato acerca de sus limitaciones. La primera y más obvia es que dicha solución no responde, en rigor, a la pregunta planteada. La pregunta versa, en efecto, sobre el origen del *hombre;* la encíclica, en cambio, nos habla del origen del cuerpo y del alma, no del hombre. Con ello corre el riesgo de no satisfacer a ninguna de las dos afirmaciones antes reseñadas; la fe sostiene que el hombre —no el alma— es creación de Dios; el saber profano y el lenguaje ordinario estiman que el hombre —no el cuerpo— es hijo de sus padres o efecto del proceso evolutivo de hominización. Añádase todavía que la interpretación propuesta por Pío XII no resulta fácilmente integrable en el dogma mariológico básico de la maternidad divina de María. María es madre de Dios en cuanto que es madre del *hombre* Jesús, que es personalmente Dios. Si fuese madre del *cuerpo* de Jesús, sería harto dudoso que se le pudiera reconocer la dignidad de madre de Dios.

---

new Biology, London 1986 (sobre todo las pp. 73-102), BOSSHARD, S. N., *Erschafft die Welt sich selbst?,* Freiburg i.B. 1987², principalmente las pp. 26-51, 64-78, 144 *ad finem.*

La solución papal adolece, en suma, de un cierto dualismo antropológico (al menos al nivel de la terminología utilizada), no resuelve la cuestión planteada, que sustituye por otras cuestiones (del origen del hombre se pasa al origen de dos partes del hombre), y no da razón ni de la afirmación bíblica ni de la afirmación científica, habida cuenta de que ambas se refieren al hombre, no a uno u otro de sus componentes[13]. Cuando Mivart la propuso, esta explicación podía ser útil para iniciar el diálogo entre la fe y las ciencias; un siglo más tarde resulta anacrónica y es escasamente operativa.

Un planteamiento correcto de la cuestión debe partir de uno de los datos básicos de la antropología bíblico-teológica: el hombre es unidad sustancial de espíritu y materia. Ambos principios, siendo esencialmente diversos, están intrínseca y mutuamente referidos, y ello significa que lo que se diga de cualquiera de los dos se dice, *eo ipso,* de la unidad sustancial por ellos constituida. Si se dice que el cuerpo procede de una causa intramundana, se está diciendo lo mismo del hombre. Si se dice que el alma es creada por Dios, se está diciendo que el hombre es creado por Dios. Cuerpo y alma no existen por si mismos: existen en y por el hombre.

Corresponde a Rahner el mérito de haber profundizado en este planteamiento para elaborar una respuesta a nuestra cuestión que ha logrado la adhesión de una amplísima nómina de teólogos[14]. He aquí una síntesis de su explicación:

Preguntarse por el origen del hombre equivale a preguntarse por el modo como Dios actúa en el mundo. Nuestro problema no es, por tanto, sino un aspecto local de una cuestión más general: cómo concebir la creación en el ámbito de una cosmovisión evolutiva[15]. Dios

(13) «¿Se puede repartir asi al hombre entre teólogos y científicos, el alma para los unos, el cuerpo para los otros, o es tal cosa inaceptable para unos y otros?»; de este modo se expresa RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung,* München 1973, 152.

(14) OVERHAGE, P. - RAHNER, K., *Das Problem der Hominisation,* Frei*burg I.B. 1961*[2] (hay trad. esp.); cf. RAHNER, «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en *ET* V, 181-220; ID., «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», en *ET* VI, 181-209. BOSSHARD (*o.c.,* 191-199) ha mostrado, a mi juicio convincentemente, que el concepto rahneriano de *autotrascendencia activa* es la versión teológica del concepto científico de *autoorganización.* Vid., en fin, las observaciones de LADARIA, 138, a la tesis de Rahner. Una explicación semejante a la de éste había sido esbozada por Bultmann años antes, a propósito de la concepción no mítica de la acción divina en la historia; vid. la referencia en BENZO, M., *Hombre profano, hombre sagrado,* Madrid 1978, 77s.

(15) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* 119-124.

no es una parte del mundo; no es un factor de la realidad mundana. El mundo se desarrolla a través de una cadena de causas intramundanas; Dios no es un eslabón de esa cadena (resultaría degradante para él el serlo). No se *ve* actuar a Dios; el obrar divino no es detectable fenomenológicamente, *ni puede serlo.*

Y, sin embargo, Dios actúa en el mundo; no como parte de él, ni como eslabón intercalado en la cadena de las causas creadas, sino *como fundamento real y trascendental del proceso evolutivo mundano.* Con otras palabras: Dios actúa siempre *mediante* las causas segundas sin sustituirlas, sin interrumpirlas, sin romper la cadena, *desde la raíz del ser creado.*

¿Qué efecto produce esta causalidad trascendental divina?: posibilitar la autotrascendencia activa de la criatura; hacer que ésta pueda rebasar su propio limite y asi generar algo distinto y superior, mayor y mejor que lo que ella es, y no sólo una mera replicación de algo ya existente. Si hay realmente una evolución, ello quiere decir que el mundo progresa ontológicamente, va de menos a más; que en él aparece de vez en cuando algo que supera el nivel entitativo hasta entonces alcanzado; que el devenir evolutivo es, en realidad, un plus-devenir. Si esto ocurre, ello sólo es posible porque la causalidad divina está actuando desde dentro sobre la causalidad finita, dinamizándola, elevándola y potenciándola para que traspase su umbral ontológico por su propio pie. Lo más surge de lo menos, pese a que nadie da lo que no tiene, porque lo menos se autotrasciende merced al impulso creador divino[16].

Hasta aqui, la teoría general sobre el obrar creador de Dios en el mundo. Apliquémosla ahora a nuestro asunto[17]. Dios y los padres —o los prehominidos— son *causa* del hombre. No causa parcial; Dios crea al hombre entero, y los padres lo son del hombre entero. Ninguna de las dos concausas anula a la otra; ninguna basta por si misma

(16) Naturalmente, caben otras explicaciones del devenir evolutivo en lo que tiene de plus-devenir; una ontologia materialista no admitirá la necesidad de la idea de creación para dar razón del fenómeno. Vid. una evaluación de estas interpretaciones en RUIZ DE LA PEÑA, *ibid.*, cap. 9.

(17) RAHNER (*Das Problem...*, 79) advierte que, cuando se plantea la cuestión del origen, el caso del hombre número 1 y el del hombre número *n* no difieren metafisicamente tanto que no valga la misma explicación para ambos. De ahi que en su propuesta no se distinga entre hominización y generación.

de hecho[18]; las dos terminan en el hombre entero, no en una parte del mismo[19].

Pero estas dos causalidades son distintas; a la causalidad trascendental de Dios la llamamos «creación»; a la causalidad categorial de la criatura la llamamos «generación» u «hominización». Siendo ambas diversas, podrá distinguirse lo que es peculiar de cada cual, incluso en el hombre uno[20]. De un lado, el ser humano es individuo de una especie; en cuanto tal, es edición repetida de algo ya existente, de lo que sólo se diferencia numéricamente. Como miembro de la especie humana, el hombre procede de un acto biológico generativo cuyo fin es, justamente, la multiplicación de la especie; la lógica de la generación tiende a la re-producción, esto es, a la replicación de estructuras orgánicas dadas[21].

Por otra parte, el hombre es más que mero numeral de un colectivo específico; *cada hombre es persona,* algo totalmente nuevo, singular, irrepetible; dotado de un valor absoluto, no relativo; querido como fin en sí, no como medio para la prolongación de la especie. En cuanto persona, el hombre no es producto de la biología, que sólo puede repetir lo existente, ni puede ser re-producido; el hombre-persona se eleva por encima de la cadena biológica de la reproducción;

---

(18) *De hecho,* a saber, en el orden concretamente querido por Dios; en absoluto, podría pensarse en otra economía en la que Dios se bastase a sí mismo para producir un ser humano.

(19) Un espíritu tan avisado y tan impregnado del pensamiento tomista como el de SERTILLANGES había anticipado cuanto aquí acaba de exponerse: «no se deben prever para el hombre, mixto ontológico esencialmente uno, dos acciones constitutivas de su ser, por más que sea preciso un doble principio. No hay acción de la naturaleza por una parte, y acción divina por otra. No hay generación del cuerpo, creación del alma, infusión del alma en el cuerpo. Un tal modo de hablar, que es corriente incluso en Sto. Tomás, es una concesión al lenguaje antropomórfico... En realidad hay generación del compuesto, y el término de esta generación es el compuesto mismo, y no sólo el cuerpo. *Homo generat hominem» (L'idée de création et ses retentissements en philosophie,* Paris 1945, 121). La inspiración tomista de este pasaje es indiscutible: «In homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante quasi corpori adquiratur esse separatim a generante et separatim animae a creante; sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit particeps per animam sibi unitam» (*De Potentia,* q.3, a.9 ad 20).

(20) SMULDERS, P., *La visión de Teilhard de Chardin,* Paris 1965², 86-89.

(21) De todas las viejas nociones biológicas, acaso la única cuya validez continúa admitiéndose es la clásica definición de la generación: *origo viventis a vivente in similitudinem naturae.*

es más que hijo de sus padres y miembro de su especie; es *creación inmediata de Dios,* que lo llama por su nombre, que lo quiere en su peculiaridad irreductible y lo elige como interlocutor de un diálogo permanente. Cada realidad personal es hasta tal punto nueva y distinta de todo lo demás que, en su señera singularidad, no se deriva de *nada* y sólo puede surgir como *creación,* esto es, como *producción desde la nada.* La emergencia del yo personal seria, así, «el modelo de lo que realmente entendemos por creación: el alumbramiento de una realidad nueva e intrínsecamente irreductible»[22].

Si ahora volvemos a la formulación de Pio XII («animas a Deo immediate creari, catholica fides nos retinere iubet»), tal formulación puede estimarse válida en la medida en que por *alma* se entienda lo que en otro lugar (*supra,* cap.III, 3.1 y 3.4) se ha dicho que era: no *una parte* del hombre, física y adecuadamente distinta de otra, sino el coprincipio espiritual en el que radica el núcleo del ser personal humano. Que el alma es creada inmediatamente por Dios significa, entonces, que el hombre uno, en cuanto persona, procede enteramente de un acto creador, el único que puede poner en la existencia una entidad absolutamente nueva y definitivamente válida en sí misma.

Un teólogo tan poco sospechoso de conservadurismo como Schillebeeckx[23] continúa por ello empleando una terminología afin a la de la encíclica en la cuestión que nos ocupa: «el espíritu humano constituye un caso especial. Como espíritu, no se puede, en efecto, hacerlo derivar de una estructura intramundana; es un comienzo absoluto; si no, no seria libre, sino más bien el resultado de un acontecimiento natural, lo que excluye de suyo la libertad. El que Dios cree al hombre de una manera particular significa sencillamente que crea un ser cuya espiritualidad no puede ser efecto de los antepasados o de la naturaleza». Asi pues, «no es que sea falsa la afirmación de que el alma es infundida directamente por Dios... No podemos escaparnos de esta manera humana de hablar de una infusión del alma si queremos salvar la libertad humana». Pero sin olvidarse de que «la *humanidad* del cuerpo es algo de la misma alma, la autocomunicación del alma al cuerpo, de donde resulta precisamente que el hombre es hombre»[24].

---

(22) MARIAS, J., *Antropología metafísica,* Madrid 1970, 38.

(23) SCHILLEBEECKX, 380s.

(24) Sería útil y sugestivo cotejar la explicación de Rahner que hemos venido siguiendo con la que ZUBIRI pergeñó primero («El origen del hombre», en *Revista de Occidente* [1964], 146-173) y perfiló después (*Sobre el hombre,* Madrid 1986, 455-476). La exposición del filósofo español supera en rigor y precisión a la del teólogo

Para terminar este apartado, permítanseme todavía tres observaciones. Ante todo, que no convendría interpretar cuanto antecede como una «demostración teológica» de la doctrina de la evolución. Ni los teólogos están habilitados para conferir credibilidad al evolucionismo, ni los científicos precisan en absoluto de tal aval. La teología haría bien en atenerse al discreto papel de espectadora en eventuales contenciosos sobre la validez científica de las teorías evolucionistas[25]. De otro modo, podría reeditar el error cometido cuando caucionó la cosmovisión fixista. Lo que sí compete a la teología —y eso es lo que hemos tratado de hacer— es mostrar la validez y significatividad de la afirmación de fe sobre el origen del hombre, independientemente de que el marco cosmovisivo dominante sea fixista o evolucionista.

La segunda observación se refiere al curioso fenómeno denominado «creacionismo científico», que en Norteamérica ha generado ríos de tmta y considerable revuelo en los *mass media*[26], aunque en nuestro continente ha pasado prácticamente inadvertido, acaso porque la vieja Europa alberga un poso de secular sabiduría que la inmuniza contra el pintoresquismo intelectual. Tal fenómeno se obstina en reverdecer, a finales del siglo XX, la antinomia creación-evolución que floreció a finales del siglo XIX. Es como entrar en el túnel del

---

alemán, si bien ambos participan de la misma intuición de fondo; «no hay dos génesis, una material y otra psíquica, sino que hay una sola génesis psicosomática» que hace que «lo material mismo sea más que material». Y ello porque las estructuras de la célula germinal «hacen *desde sí mismas* la psique; no la hacen ni la pueden hacer *por sí mismas»,* sino «porque algo 'las hace que hagan'» (*Sobre el hombre,* 465, 473).

(25) De tales contenciosos parece ser síntoma la aparición en los últimos años de una bibliografía científica que cuestiona, *por motivos estrictamente biológicos,* las bases del discurso evolucionista en lo tocante al surgimiento y desarrollo de las diversas formas de vida; BOSSHARD, 145s., con la literatura de las notas 2 y 3. No obstante, la inmensa mayoría de los científicos actuales conviene en atribuir al punto de vista evolucionista el rango de verdad científicamente consolidada, sean cuales sean las teorías explicativas que se elaboran para articular los datos de hecho. A este consenso ha de atenerse la teología.

(26) Para una primera aproximación, vid. GILKEY, L., «La cuestión creacionista vista por un teólogo», en *Conc* 186 (junio 1983), 389-412; SHAPIRO, R., *Orígenes,* Barcelona 1987, 235-251. Una información más completa y una discusión crítica en MONTAGU, A. (ed.), *Science and Creationism,* Oxford 1984 (en este libro vid., sobre todo, MILLER, K. N., «Scientific Creationism versus Evolution», 18-63, y STENT, G. S., «Scientific Creationism: Nemesis of Sociobiology», 136-141).

Este sedicente «creacionismo científico» made in USA ha sido historiado por NUMBERS, R. L., «The Creationists»,en (Lindberg, D.-Numbers, R. L. [eds.]), *God and Nature,* Berkeley 1986, 391-423.

tiempo; el anacronismo es tan flagrante que termina resultando cómico. Con todo, la inesperada emergencia de este movimiento (que ha llegado hasta las cámaras legislativas y los tribunales supremos de varios estados norteamericanos) confirma algo dicho anteriormente: es preciso que teólogos y creyentes aprendan las dolorosas lecciones del pasado; la más importante (por lo que a nuestro tema concierne) es que no podemos comprometer la credibilidad de la fe involucrándola en cosmovisiones cerradas y excluyentes. Cuando esto ocurre, no sólo se presta un flaco servicio a la causa que pretende defenderse, sino que en muchos casos se opera un estrechamiento nocivo de las mismas nociones teológicas en juego.

Y asi (ésta sería la tercera observación), en la polémica contra el evolucionismo se recorta indebidamente el concepto de creación, haciendo de ella un evento exclusivamente *protológico* e ignorando que, en el uso bíblico del concepto, tiene también un contenido *histórico-salvífico y escatológico.* No es correcto, por tanto, limitar el alcance de la idea de creación al problema de los orígenes; lo único que se consigue con ello es desfigurar su sentido. La acción creadora de Dios no es un gesto aislado, reducido a la marginalidad del extremo inicial del proceso mundano. Es más bien la iniciativa que acompaña permanentemente el devenir de lo real, que irrumpe constantemente en la historia, enderezándola hacia un horizonte de ultimidad, y que, en fin, consumará el entero proceso en la nueva creación[27]. Quien sea sensible a este carácter dinámico y procesual del concepto revelado de creación, no podrá menos de mostrarse (en principio) receptivo, antes que suspicaz, frente a las lecturas evolutivas de la realidad creada.

3. ¿Monogenismo o poligenismo?

Una de las derivaciones del evolucionismo que más contribuyó a granjearle la enemistad de la clase teológica fue que en la lógica de su discurso sobre los orígenes de la especie humana se incluía el poligenismo, esto es, la aserción de que la humanidad procede de una pluralidad de parejas[28]. Ahora bien, la tesis poligenista creaba una situa-

(27) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación,* 124-128.

(28) En el lenguaje científico se distingue entre monogenismo-poligenismo y monofiletismo-polifiletismo; el monofiletismo sostiene que el hombre procede de un único *phylum,* aunque da por supuesta la pluralidad de parejas *(poligenismo);* el polifiletismo conjetura una pluralidad de *phyla* y, a *fortiori,* de parejas. A nuestro objeto, estas matizaciones no juegan ningún papel.

ción sumamente embarazosa a las presentaciones tradicionales de la doctrina del pecado original, en las que la historización de Adán y Eva y la imagen yahvista del paraíso desempeñaban un importante papel. La premisa monogenista ofrecía, en cambio, un aceptable fundamento a la solidaridad de todos los hombres con el pecador originante: todos quedamos afectados por el pecado de Adán, *porque todos somos hijos suyos*. La capitalidad natural del primer pecador, el vínculo genético que nos uniría a él, hacía más plausible el nexo causal entre su pecado y nuestra nativa condición pecadora.

Por estas razones, la *Humani Generis*, que, según vimos, dio luz verde al evolucionismo (mitigado), se manifestaba contraria al poligenismo; éste no resulta admisible para los fieles cristianos, «porque en modo alguno se ve cómo puede conciliarse esta sentencia con lo que las fuentes... proponen sobre el pecado original» (*DS* 3897 = *D* 2328).

Volveremos luego sobre el real alcance de estas frases; baste señalar ahora que, según se ha indicado antes, no se puede admitir el evolucionismo, aunque sea el mitigado, y rechazar el poligenismo sin incurrir en una manifiesta incoherencia. La evolución, en efecto, se produce merced al juego combinado de dos factores: la mutación cromosómica, suceso aleatorio responsable de la variación genética, y la selección natural, que opera como filtro de la población mutante, eliminando a los individuos menos aptos o a las variantes no viables, y permitiendo la supervivencia de los individuos mejor adaptados o de las variantes más ajustadas al medio[29]. Para que la hominización tuviera éxito era, pues, preciso contar en el punto de partida con un colectivo mutante suficientemente extenso como para superar la presión selectiva. Una especie surgida de una sola pareja no tiene posibilidades reales de afianzarse y desplegarse; la paleontología conoce muchos casos de ramificaciones evolutivas que no han prosperado.

Así las cosas, a nuestro objeto no interesan diversas cuestiones que hoy debaten los paleontólogos: monofiletismo-polifiletismo; lugar(es) y época(s) en que se registran procesos de hominización; continuidad o discontinuidad en la linea evolutiva que conduce al actual

(29) Vid. un buen resumen de los mecanismos evolutivos, con la discusión de las diversas teorías, en AYALA, F. J., *Origen y evolución del hombre*, Madrid 1980, sobre todo los tres primeros capítulos.

Homo Sapiens sapiens[30]; posibilidad de la hipótesis de una neo-Eva de quien descenderíamos todos los seres humanos actuales[31]; etc., etc. Nos importa tan sólo determinar si el monogenismo ha de ser considerado como doctrina vinculante, bien porque sea enseñado por las fuentes de la revelación, bien porque venga exigido por la doctrina irreformable de la Iglesia.

Adviértase, además, que el concepto *teológico* de hombre no tiene por qué coincidir necesariamente con el concepto homónimo manejado por las ciencias de la naturaleza; para la teología, hay hombre sólo allí donde se da un ser personal, capaz de responsabilidad ética, apto para el diálogo histórico-salvífico con Dios; puede haber habido, por tanto, individuos que cumplan los requisitos estipulados desde las ciencias naturales para ser considerados como humanos y que, sin embargo, no contarían todavía con el grado de desarrollo suficiente para ser tenidos por tales desde el punto de vista teológico[32].

Planteado el problema en estos términos, la encuesta se circunscribe a aquellos contados textos de la Escritura y el magisterio donde la teología creía encontrar la tesis monogenista. Como se verá, ninguno de ellos es resolutivo y, por consiguiente, la cuestión debe solventarse, en principio, con un *nihil obstat;* el estudio de la doctrina del pecado original la zanjará definitivamente cuando muestre cómo tal

(30) AYALA, cap. 5; RUFFIÉ, J., *De la biología a la cultura,* Barcelona 1982, 161-216; OVERHAGE, en *Das Problem...,* 91ss.; LAVOCAT, R., «Réflexions d'un paléontologiste sur l'état originel de l'humanité et le péché originel», en *NRTh* (1967), 582-600; MARCOZZI, V., «I problemi dell'origine dell'uomo e la paleontologia», en *Greg* (1978), 175-189, 511-535; ID., «Teorie evoluzionistiche attuali», en *Greg* (1981), 51-73.

(31) Paleontólogos y genetistas de las universidades de Berkeley y Emory vuelven a tomar en consideración la idea de que todos los actuales miembros de *sapiens sapiens* seamos hijos de la misma madre; todos parecemos tener el mismo ADN mitocondrial. LEJEUNE, J. lleva al menos veinte años defendiendo —por razones científicas: en nombre de la genética— esta teoría; vid. su «Adam et Ève ou le monogénisme», en *NRTh* (1968), 191-196, con la contrarréplica de Lavocat. De confirmarse este punto de vista (lo que, por ahora, no parece ser el caso), habría que retocar lo dicho más arriba sobre los mecanismos evolutivos. Vid., para toda la cuestión, CANN, R. - STONEKING, M. - WILSON, A. C., «Mitochondrial DNA and human evolution», en *Nature* 325 (enero 1987), 31-36.

(32) La tesis de los preadamitas, que en algún momento fue tenida por extravagante o incluso herética (AMANN, E., «Préadamites», en *DTC* XII, 2793-2800) no es, pues, desdeñable sin más. AYALA, 141, observa que, de los cuatro linajes diferentes de homínidos, tres se extinguieron, mientras que sólo el cuarto (procedente del *homo erectus*) puede considerarse como antepasado del hombre moderno.

doctrina puede explicarse sin dificultades *también* desde el supuesto de un origen poligenético de la humanidad[33].

Respecto a Gn 1, se ha dicho ya en su momento que el autor está hablando de la creación de la humanidad; *adam* es un colectivo, no el nombre propio de una persona singular. El nulo interés que P prestaba a nuestra cuestión se evidencia en Gn 5,1-3, donde el sustantivo *adam* funciona indistintamente como colectivo y como singular; en un autor tan preocupado por la precisión terminológica y la corrección doctrinal, esta oscilación es significativa.

El relato yahvista de Gn 2-3 presenta a Adán y Eva como individuos singulares. Lo que está por ver es que tal presentación infiera necesariamente el monogenismo como doctrina revelada. Para responder a la pregunta sobre el origen del mal, el autor ha redactado una escena dramática, en la que necesita personajes concretos; con ellos monta la escena de la caída, como antes montó la del Dios alfarero o la de la mujer saliendo del costado de Adán. Si se arguye desde la literalidad del texto, había que considerar revelado no sólo el monogenismo, sino también el origen del hombre a partir de una figura de barro, la realidad histórica del paraíso, la extracción de la mujer del cuerpo del varón, etc.

De ninguno de los dos relatos de creación puede, pues, deducirse exegéticamente el carácter revelado del monogenismo. La irrelevancia de nuestra cuestión para la teología veterotestamentaria se confirma en el texto, relativamente tardío, de Si 17,1-14. En él se encuentran fundidos elementos de los relatos sacerdotal y yahvista, *y el hombre es entendido como colectivo:* el ser humano, la humanidad.

Por lo que toca al Nuevo Testamento, se han esgrimido en favor del monogenismo dos pasajes: Hch 17,26 y Rm 5,12ss. En cuanto a Hch, se ha observado ya que la expresión «de uno solo» es ambigua;

(33) Vid. para cuanto sigue, además del libro de de Fraine, RAHNER, «Consideraciones...», en *ET* I, 253-324, espléndido ejemplo de hermenéutica del magisterio... y de argumentación tortuosa en favor del monogenismo; ID., «Pecado original y evolución», en *Conc* 26 (junio 1967), 400-414; WEGER, K. H., *Theologie der Erbsünde,* Freiburg i.B. 1970, especialmente las pp. 42-75 y el *excursus* de Rahner «Erbsünde und Monogenismus», 176-223; MARTINEZ SIERRA, A., *Poligenismo y teología católica en el siglo XX,* Madrid 1966; GRELOT, P., «Réflexions sur le probléme du peché originel», en *NRTh* (1967), 337-375, 445-484; ID., *Réflexions sur le problème du peché originel,* Tournai 1968; SALGUERO, J., *Pecado original y poligenismo,* Guadalajara 1971.

ex henòs puede entenderse: «de un solo padre (u hombre)», pero también «de un solo principio», «de una sola sangre», «de un pueblo»[34].

La exégesis de Rm 5,12ss. es objeto de estudio en los tratados sobre el pecado original. Por el momento es suficiente notar que: a) Pablo no *historiza* a Adán; éste le sirve como contrapunto dialéctico a la persona de Cristo, que es la que realmente interesa al apóstol; b) la solidaridad de *todos* con *uno* formulada en el texto no depende del vínculo genético de la descendencia física; todos somos solidarios de Cristo y no descendemos de él; dado que el paralelo antitético Adán-Cristo es riguroso, el papel asignado a Adán en el texto no exige la paternidad biológica, como no la exige el asignado a Cristo; c) en el contexto inmediatamente anterior, Pablo menciona otra paternidad, la de Abraham, que se extiende incluso a los que no proceden de él por la vía de la descendencia biológica (Abraham es «padre de todos los creyentes», incluidos «los incircuncisos»: 4,11). Con estos antecedentes, deducir de Rm 5,12 una prueba estricta del monogenismo es, por lo menos, sumamente aventurado[35].

Si de la Biblia pasamos al Magisterio, el primer documento a considerar es un inciso del canon tercero de Trento, en su sesión sobre el pecado original, del que afirma que «es uno en su origen y, transmitido por propagación (= por generación), ...es inherente a todos y a cada uno como propio» (*DS* 1513 = *D* 790)[36]. El canon enseña la universalidad del pecado y de la redención en Cristo. A tal fin, precisa que el pecado original se transmite por generación, es decir, que allí donde surge una existencia personal humana, allí se da una transmisión del pecado. El modo común de transmisión de la naturaleza humana —el único entonces conocido— es la generación; luego ésta será también vehículo transmisor del pecado. Adviértase que el Concilio no dice que la generación sea *el único* medio de propagación del

(34) De FRAINE, 99s.; RAHNER, «Consideraciones...», 289ss.

(35) De FRAINE, 88ss.

(36) «...Origine unum est et propagatione... transfusum omnibus inest unicuique proprium». De notar que *omnibus* va con *inest*, no con *transfusum*, como incorrectamente traduce la versión castellana del Denzinger. El Concilio, en efecto, tenía en su punto de mira un error, atribuido a A. Pighius, según el cual el pecado original era propio y afectaba interiormente sólo a Adán; al resto de los hombres se nos imputa extrínsecamente. Contra este error, el texto sostiene que el pecado original es propio de (e inherente a) *todos y cada uno;* esta aparentemente nimia cuestión gramatical tiene su importancia para la exégesis del inciso, como se verá a continuación.

pecado, ni que éste se transmita por generación a *todos*[37]. Ver, pues, en esta frase una sanción autorizada del monogenismo es ir más allá de su contenido objetivo.

Nótese, en fin, con Rahner[38], que «no todo aquello que... sabemos que los definidores pensaron, está por lo mismo definido»; al tratar el tema del pecado original, los padres conciliares (como, por lo demás, toda la cultura, eclesiástica o secular, del tiempo) pensaban indudablemente en monogenista, sin que ello signifique que definieran el monogenismo. Casos análogos son muy frecuentes en el magisterio eclesial; los padres del concilio IV de Letrán eran seguramente geocentristas cuando definieron el dogma de la creación (*DS* 800 = *D* 428), pero a nadie se le ocurriría sostener que definieron el geocentrismo; los padres de Vienne utilizaron el esquema hilemórfico al definir la unidad sustancial de espíritu y materia en el hombre (*DS* 900-902 = *D* 480), pero está fuera de duda que no definieron el hilemorfismo; Benedicto XII asumió la representación del alma separada y el estado intermedio al definir la inmediatez de la retribución esencial (*DS* 1000-1002 = *D* 530-531), y es altamente improbable que esta representación haya sido también objeto de su definición.

Nos hemos referido anteriormente a la *Humani Generis*. La formulación sobre el poligenismo que aparece en el texto definitivo («en modo alguno *se ve cómo* puede conciliarse...») corregiría, según parece, una redacción más categórica (el poligenismo «en modo alguno se puede conciliar»)[39]. En cualquier caso, tal y como está redactada la frase en cuestión, en ella se contiene un juicio subjetivo y condicionado, no objetivo y absoluto. Si «se viera cómo» compatibilizar la teología del pecado original con el poligenismo, la prohibición contenida en el texto habría dejado de estar en vigor.

Esto es justamente lo que sucedió en los años siguientes a la publicación de la encíclica. Las elaboraciones teológicas del pecado original fueron efectuando el trasplante de la doctrina desde la premisa monogenista a la poligenista, sin que se manifestaran síntomas de rechazo en la doctrina misma. En julio de 1966, y organizado por la Universidad Gregoriana, se celebró en Roma un simposio sobre el

(37) Vid. nota anterior.
(38) «Consideraciones...», 226.
(39) Se dice que fue el propio Pio XII quien introdujo de su puño y letra en el texto un «appareat quomodo» intercalado entre el «cum nequaquam» y el «componi queat», al tiempo que comentaba que «para casos Galileo, bastaba uno».

pecado original, que se abrió con una alocución de Pablo VI en la que el pontífice animaba a los teólogos a «ilustrar las verdades de la fe divina con conceptos y en términos más comprensibles a los espíritus formados en la cultura filosófica y científica actual». Del poligenismo no se decía, como lo había hecho la *Humani Generis,* que no se podía sostener, sino que era «un supuesto no demostrado» (lo mismo que la *Humani Generis* había dicho del evolucionismo: *DS* 3896 = *D* 2327 *ad finem*)[40].

El simposio había sido precedido por un artículo de Flick en *La Civiltà Cattolica*[41], en el que se mostraba la compatibilidad del poligenismo y la doctrina del pecado original[42]. Dado el carácter oficioso que entonces se reconocía a la revista en cuestión, a nadie se le ocultó que el trabajo de Flick suponía, de hecho, la aceptación de la premisa poligenista en la esfera de la teología católica, máxime cuando la posición del profesor de la Gregoriana era compartida por un número creciente de teólogos[43].

Se cerraba asi un capítulo singularmente tenso y dificil del diálogo entre la fe y la cultura, la teología y las ciencias. No estará de más recordar, a guisa de observación final, algo ya dicho más arriba a propósito del evolucionismo; la admisión del poligenismo por parte de los teólogos no significa su canonización, que en ningún caso compete a la teología, sino la constatación de la nula relevancia que la alternativa monogenismo-poligenismo reviste para los creyentes. De suerte que si, por ejemplo, la hipótesis de la «nueva Eva» alcanzara algún día verosimilitud científica, el discurso teológico podria manifestarse discretamente interesado en el asunto por razones de cultura general, pero no tendría por qué proceder a nuevos y engorrosos reajustes de sus propias posiciones.

4. La reducción biologista de lo humano

Se ha notado anteriormente que en el fondo de la oposición teológica a las teorías evolucionistas latía el temor de que éstas propicia-

(40) Cf. *NRTh* (1966), 1091-1093.

(41) «Peccato originale ed evoluzionismo. Alla ricerca di una soluzione» (1966/2), 440-447; (1966/3), 15-26.

(42) Cf. la versión ampliada del mismo: FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., «Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica», en *Greg* (1966), 201-225.

(43) Vid. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «El pecado original. Panorámica de un decenio critico», en *Lumen* (1969), 403-426; ID., «La dialéctica destino-libertad y la discusión sobre el pecado original», en *Burgense* (1972), 325-363.

sen la nivelación de lo humano con lo animal. Que ese temor no era infundado lo ponen de manifiesto los ensayos de interpretación del fenómeno humano en clave exclusivamente biológica. Dichos ensayos tienden a identificar las afirmaciones genéticas con afirmaciones ontológicas[44]; una tendencia de este género es claramente perceptible en textos como el siguiente: «las implicaciones totales de la revolución de Darwin no han sido comprendidas todavia en toda su amplitud... La filosofia y las materias conocidas como 'humanidades' todavia son enseñadas como si Darwin nunca hubiese existido»[45].

Asi pues, a la vieja —y desacreditada— teoría dualista, según la cual el hombre es un ángel que ha sufrido un traspiés, o un espíritu venido a menos, se opone desde acreditadas tribunas académicas una lectura del ser humano en términos biogenéticos; la tesis darwiniana sobre el devenir (el hombre procede del animal) ha de ser prolongada con una tesis correlativa sobre el ser: el hombre es (sólo) un animal. Pero, eso sí, lo suficientemente astuto para inventar el infundio de la pirámide biótica y encaramarse arteramente en la cúspide de la misma.

La versión aristocrática del hombre se topa así con la versión democrática; nada de singularidades, fuera los prejuicios elitistas, midamos a todos los vivientes por el mismo rasero. A lo sumo, se concede que el hombre pretende ser el rey de la selva; pero, en cualquier caso, *todo es selva,* y el ser humano es uno más de sus inquilinos.

4.1. La posición biologista: primatología y sociobiología

A decir verdad, los intentos de reducir lo humano a lo animal son muy antiguos; las analogías morfológicas y funcionales entre hombres y animales han hecho cavilar siempre a filósofos y científicos. Pero quizá la primera formulación sistemática de esas analogías sea la de Linneo, quien redacta en su *Systema Naturae* (1735) un inventario de las especies vivientes entonces conocidas, estableciendo unos criterios de clasificación y una nomenclatura que todavía hoy siguen siendo útiles. Empalmando con una tradición que se remonta a Aristóteles, Linneo reintrodujo al hombre en la escala zoológica (de

(44) THIELICKE, 413s.

(45) DAWKINS, R., *El gen egoísta,* Barcelona 1986, 2; la idea no es nueva: estaba ya enunciada en el programa de H. Spencer.

donde lo habían extraído las antropologías dualistas y la doctrina cristiana del *homo imago Dei*) como el ejemplar más notable del grupo de los primates.

Las doctrinas evolucionistas popularizaron esta ubicación taxonómica, a la vez que confirmaban la idea de la afinidad hombre-animal con el añadido de un nexo genealógico entre ambos. Por fin, en nuestros días la bioquímica descubre las asombrosas semejanzas genéticas entre los diversos organismos, y concretamente entre el hombre y los grandes monos: aquél y éstos tienen en común más del 98 % de su patrimonio genético.

Sobre estas bases, dos grandes líneas de investigación convergen hoy en la ecuación hombre-animal: la etología y la genética comparada. La primera (más precisamente, uno de sus sectores: la primatología) detecta las analogías constatables entre el comportamiento animal y el humano. La segunda pone al descubierto los mecanismos genéticos en que se fundan esas analogías. La primatología, una ciencia joven que ha conocido un auténtico *boom* en los últimos veinte años, ha dado origen a lo que E. Morin llama «la revelación etológica». Contrariamente a lo que se venía creyendo hasta ahora, en algunas especies animales se daría toda una vasta gama de capacidades, conductas y aptitudes secularmente reservadas al hombre: comunicatividad, socialidad jerárquica, comportamiento simbólico y ritual, creatividad técnica, propensión al juego...

Particularmente sugestivos a este respecto son dos rasgos que la primatología adscribe a ciertas especies de primates: el empleo y confección de útiles y la aptitud para el lenguaje. En cuanto al primero, se destaca la pericia del chimpancé en el uso de bastones para alcanzar viandas o como armas de defensa y ataque, así como en la modificación artificial de objetos para convertirlos en herramientas. Por ejemplo, una rama puede usarse como caña de pescar termitas y como palanca para forzar una cavidad rocosa en busca de alimento; un puñado de hojas sirve para fabricar una esponja absorbente, que restaña la sangre de una herida o que recoge el agua estancada en una piedra cóncava. El comportamiento del chimpancé en el uso de estos y otros útiles estaría liberado del carácter estereotípico, instintivo, característico de las industrias de otros animales (el trazado de canales por el castor, la construcción de nidos por las aves, etc.). Esta emancipación del chimpancé frente al instinto en la invención y

confección de útiles se pone de relieve, además, por el papel que en ella juega el aprendizaje, tanto individual como social[46].

En lo tocante a la aptitud para el lenguaje, causaron un notable revuelo los experimentos de los Gardner y los Premack sobre los chimpancés hembra Washoe y Sarah, respectivamente[47]. Washoe aprendió a usar los signos que utilizan en Norteamérica los sordomudos; con Sarah se emplearon fichas de colores y formas diversas para representar palabras y conceptos que el chimpancé ordenaba sobre una superficie plana. Con ambos métodos se obtuvieron resultados muy parecidos: los monos asimilaron de 120 a 150 palabras y una sintaxis elemental. Washoe llegó además a identificar su imagen, reflejada en un espejo, consigo misma. Todos estos datos movieron a los adiestradores a conferir a sus animales una capacidad de comunicación conceptual que alcanzaría el nivel de lo abstracto. Comentando la anécdota de Washoe y el espejo, Morin llega al colmo de la euforia etológica y ve en dicha anécdota la versión simiesca del *cogito* cartesiano.

La «revelación etológica» de la primatologia conduciría, en suma, a la ruptura de la compartimentación estanca entre lo humano y lo animal y a la consiguiente soldadura epistemológica entre antropología y zoología, cultura y naturaleza[48].

La otra línea de acceso a la ecuación hombre-animal añade a los hallazgos de la etología las investigaciones realizadas en el campo de la genética comparada. Sus resultados sientan las bases de lo que algunos consideran como una nueva ciencia, síntesis de los conocimientos ecológicos, etológicos y biológicos: la sociobiología. También aquí el objetivo propuesto consiste en cerrar la brecha abierta entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas, poniendo en evidencia el sustrato biológico de todo comportamiento social, sea cual sea el organismo vivo al que pertenezca, desde el insecto hasta el hombre.

---

(46) GOODALL, J., *En la senda del hombre,* Barcelona 1986.

(47) GARDNER, R. A. - GARDNER, B. T., «Teaching sign language to a chimpanzee», en *Science* (1969), 165ss.; PREMACK, A. - PREMACK, D., «Language in chimpanzee?», en *Science* (1971), 172ss., 808ss.; ID., «The Education of Sarah», en *Psychology Today* 4 (1970), 55-58. Cf. HASSENSTEIN, B., «Animal y hombre», en (VV.AA.) *Fe cristiana y sociedad moderna* III, Madrid 1984, 151-184.

(48) MORIN, E., *El paradigma perdido; el paraíso olvidado,* Barcelona 1978², 54.

Ya conocemos a la figura más representativa de la sociobiología: E. O. Wilson[49]. La lectura meramente zoológica del fenómeno humano permitirá a Wilson concluir que el comportamiento sociocultural del hombre, incluidas las actitudes éticas y religiosas, está determinado genéticamente; la conducta de todo ser vivo es una respuesta biológica a las demandas del medio: tanto a escala individual como —y sobre todo— a nivel social, está regulada por instancias adaptativas, en el sentido ya señalado por Darwin (búsqueda del programa conductual más favorable a la supervivencia), y se transmite con el código genético. Ninguna especie, ni siquiera la humana, cuenta con un propósito situado más allá de los imperativos que surgen de su herencia genética.

La contumacia con que el hombre se confiere a sí mismo un rango singular en la jerarquía zoológica está, pues, desprovista de razones científicas. Compartimos con los monos el 99,5 % de nuestra historia evolutiva y más del 95 % de nuestro equipamiento genético. De modo que el antropocentrismo es, en opinión de Wilson, un «vicio intelectual» tan gratuito como nocivo. Frente a los pertinaces ensayos para hacer del hombre un producto predominantemente cultural, hay que ver en él un producto predominantemente genético. Si la etología ha socavado ya el dogma venerable de la unicidad de lo humano en lo que atañe a la conducta y las aptitudes funcionales, la sociobiología puede aportar «pruebas decisivas» en favor de la tesis, más radical, de que el comportamiento humano social está troquelado genéticamente. En realidad, las analogías conductuales entre el hombre y ciertos primates se deben a que, en ambos casos, las pautas de comportamiento son organizadas por un código genético común.

Examinemos más detenidamente dos factores críticos del hecho humano: la inteligencia y la dimensión ético-religiosa. Respecto al primero, Wilson defiende (junto a los teóricos fisicalistas de la identidad psiconeural) el carácter fisico del cerebro (de la mente) y su finalidad exclusivamente biológica: la mente (o el cerebro) existe porque promueve la multiplicación de los genes y opera como mecanismo de supervivencia y reproducción; la racionalidad es una técnica más

(49) WILSON, E. O., *Sociobiology: the New Synthesis*, Cambridge (Mass.); ID., *On Human Nature*, Cambridge (Mass.) 1980; ambos libros han sido traducidos al castellano. Para las citas literales de los mismos, cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander 1983, 99-106.

—aunque, claro está, altamente sofisticada— con vistas a ese mismo y único objetivo.

En cuanto a la dimensión ético-religiosa, Wilson sostiene taxativa y reiteradamente su naturaleza estrictamente biológica. Como ilustración de esta tesis se aducen tres hechos. Primero, el tabú del incesto; al imponerlo, los seres humanos se han guiado exclusivamente por el puro instinto genético, habida cuenta de que el apareamiento entre consanguíneos depara una notable merma de capacidad genética y toda vez que sólo en épocas muy recientes se han poseido conocimientos científicos serios para fundar racionalmente el antedicho tabú.

En segundo lugar, prosigue Wilson, está la explicación *real* de la conducta altruista. Tradicionalmente interpretada como cualidad «trascendente», la sociobiología descubre que no es sino una forma refinada de egocentrismo; si mi sacrificio individual salva de la muerte a dos hermanos o a ocho primos hermanos con los que comparto mi dotación genética, el sacrificio es biológicamente productivo; el supuesto altruismo es un tortuoso egoísmo. En cuanto tal, se encuentra en muchos animales, sobre todo en los insectos (Wilson se ve obligado a conceder que el fenómeno es mucho más raro en los mamíferos). El hombre que defiende con su vida el territorio o el bienestar de los suyos es un ser que se defiende en realidad a sí mismo, esto es, a sus genes, para los que se afana en lograr, con su sacrificio, condiciones óptimas de asentamiento o expansión. El altruismo, pues, no es tanto una opción libre y meritoria cuanto una pulsión genética, eficaz en ciertas circunstancias para favorecer la supervivencia del patrimonio biológico específico. Incluso la santidad («¿y qué hay de la madre Teresa?», se pregunta el propio Wilson) sería «una hipertrofia del altruismo humano»... «alegremente subordinada a los imperativos biológicos».

Esta última observación nos conduce al tercer dato que Wilson esgrime en pro del carácter biológico de la ética. En su opinión, la causa de los derechos humanos es comúnmente aceptada, «porque somos mamíferos». Dentro del plan mamífero, el individuo, tras luchar por el éxito reproductivo de sus genes, ha de pactar compromisos que garanticen la estabilidad social. A la larga, resulta más provechoso biológicamente consensuar unas pautas de conducta equilibradoras del *status* social, razonablemente igualitarias y desactivadoras de conflictos, que enzarzarse en querellas violentas de grupos o de clases.

En resumen: *los genes sostienen la cultura, la cultura es función de los genes*. Y lo mismo se diga de esa parcela de lo cultural que es la ética: «no es posible —estipula categóricamente Wilson— demostrar otra función definitiva de la moral». Las formas superiores de la praxis religiosa y de la ética son incorporadas al repertorio conductual humano, «porque confieren ventajas biológicas»[50]. El programa de reabsorción de la cultura en la naturaleza, de la antropología en la biología, alcanza de este modo su techo óptimo. Hombre y animal están ahora alineados sobre el mismo eje y, por cierto, a muy escasa distancia.

4.2. La réplica: el planteamiento antropobiológico

La homologación del hombre con el animal que acabamos de reseñar ha provocado —y sigue haciéndolo— una ola de rechazos: biólogos (Jacob, Ruffié), filósofos de la biología (Gehlen, Ruse, Portmann), etólogos (Thorpe, Eibl-Eibesfeldt), genetistas y teóricos de la evolución (Dobzhansky, Ayala, Lewontin), por no hablar de filósofos, teólogos y psicólogos, señalan en el hombre una originalidad estructural, funcional y ontológica que, sin derogar su insoslayable dimensión biológica, lo hace irreductible a la animalidad químicamente pura.

No es posible exponer aquí pormenorizadamente los argumentos opuestos al reduccionismo biologista. Hemos de contentarnos con cotejar brevemente los datos reseñados antes en pro del reduccionismo, tanto los procedentes de la etología como los desplegados por la sociobiología, con los puntos de vista de algunos de los autores que se acaban de nombrar[51].

El contraataque antropobiológico a las posiciones reduccionistas parte de una convicción base: *ya en el nivel estrictamente biológico* se

---

(50) De notar que otros sociobiólogos no están tan bien dispuestos como Wilson a extender el determinismo genético a todas las manifestaciones de lo humano. Así, DAWKINS, 298, concluye su libro con este párrafo significativo: «tenemos el poder de desafiar a los genes egoístas de nuestro nacimiento... Incluso podemos discurrir medios para cultivar y fomentar deliberadamente un altruismo puro y desinteresado: algo que no tiene lugar en la naturaleza, algo que nunca ha existido en toda la historia del mundo... Nosotros, sólo nosotros en la Tierra, podemos rebelarnos contra la tiranía de los reproductores egoístas».

(51) Vid. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, 71-130, donde se trata la cuestión con más amplitud y el lector encontrará las referencias bibliográficas precisas de cuanto sigue.

da en el hombre una peculiaridad excepcional. El modo humano de encarnar la biología es único. El hombre es, en su estructura biológica, un ser carencial, inacabado, espectacularmente no especializado (Gehlen). La forma de los órganos humanos es geológicamente antigua, delata un carácter extrañamente embrionario (Gehlen, Portmann, Ruffié); el ser humano seria, asi, «el único mamífero superior embiónico» (Gehlen). Con tales premisas, el análisis biológico del hombre, más que conducir a la homologación de su *physis* con la del chimpancé, lo que hace es plantear la pregunta: ¿cómo un ser asi, desesperadamente inadaptado, de una mediocridad biológica única en su género, ha podido no ya sobrevivir, sino dominar hegemónicamente sobre el resto de la realidad ambiente?

Los ensayos tendentes a amortizar este desnivel biológico vigente entre lo humano y lo animal enfatizan lo que los animales *pueden* hacer. Pero tal enfoque de la cuestión constituye una sutil *petitio principii:* opera con el supuesto de que bastarán simples incrementos graduales de animalidad para alcanzar la hominidad. La perspectiva correcta es otra; más decisivo que señalar hasta dónde puede llegar el animal resulta constatar hasta dónde *no puede* llegar, qué es lo que de ningún modo puede hacer. En efecto, los limites operativos del animal están fijados constitucional y cualitativamente; no derivan tan sólo del nivel de su «inteligencia» o de su instinto, sino de la totalidad de su patrimonio sensomotor, de su entero equipamiento biológico. Las islas de comportamiento semihumano en tal o cual animal no son, pues, un comienzo; representan más bien el tope máximo alcanzable por el animal en cuestión.

Esta limitación constitutiva del animal se pone ya de manifiesto en los dos datos manejados por la etología reduccionista: uso y confección de útiles, asimilación del lenguaje humano. En cuanto al primero, conviene apelar a un testimonio tan poco sospechoso como el de Jane Goodall: la ausencia en la «cultura» del chimpancé de útiles secundarios —los que sirven para fabricar otros útiles— y de útiles ociosos —los que no sirven para cubrir necesidades biológicas— la hace observar que es precisamente estudiando aquellos aspectos en que el chimpancé se asemeja al hombre como emergen los aspectos en que ambos difieren irremisiblemente[52].

(52) *En la senda...*, 216s.

Por lo que toca al lenguaje, un etólogo tan reputado como Thorpe (especialista además en el campo de la comunicación animal) estipula como característica exclusiva del lenguaje humano la «reflexividad», o capacidad de comunicar algo acerca del propio sistema de comunicación. Esta nota es «peculiar del habla humana» y «no se encuentra en ningún otro sistema comunicativo del reino animal», de forma que «el lenguaje humano es único». Por lo demás, Washoe y Sarah pueden, en el mejor de los casos y en condiciones de laboratorio, «aprender» el uso de un número harto escaso de símbolos, pero no crearlos ni usarlos para comunicarse entre si (Ayala).

En realidad, los dos casos aducidos (técnica y lenguaje en el hombre y en el animal) apuntan a la frontera infranqueable que separa al animal del hombre: éste, y sólo éste, posee conciencia reflexiva (o autoconciencia) y capacidad simbólica: dos caras de la misma moneda (Gehlen, Dobzhansky, Ayala, Thorpe, Ruffié). Como advierte Ruffié, un hombre y un chimpancé situados en el mismo lugar perciben más o menos lo mismo. *Pero no del mismo modo:* «mientras el animal sabe, el hombre sabe que sabe, y puede considerarse a si mismo como objeto de su propia reflexión».

Asi pues, el debate entre reduccionistas y antirreduccionistas se emplaza no en el nivel de los datos, sino en el de su interpretación. Los datos etológicos disponibles son comúnmente aceptados; la explicación que se dé de ellos es lo que se discute. Se constata una vez más, en suma, cuán ilusorio puede revelarse en una discusión científica el fetichismo del *nudo dato,* la presunta objetividad de los hechos, y hasta qué punto la lectura que de ellos se hace está sesgada siempre por una concreta precomprensión[53].

Pasemos ahora a la sociobiologia. El impacto producido por las tesis de Wilson fue considerable; sus ecos traspasaron ampliamente el ámbito académico para instalarse en las páginas de los periódicos y las pantallas de la televisión. No era para menos; la sociobiologia, con su reducción de la ética a genética, incidía directamente en la es-

(53) CASSIRER, E. (*Antropología filosófica,* México 1945, 63s.) observa, a propósito de la discusión sobre el lenguaje animal, que «la interpretación de los hechos experimentales depende siempre de cierto concepto fundamental que debe ser esclarecido antes de que el material empírico dé su fruto»; este concepto fundamental es (en nuestro caso) «la determinación conceptual del lenguaje».

En ZUBIRI, X., (*Inteligencia sentiente,* Madrid 1980) se encuentran lúcidas formulaciones de las diferencias estructurales y ontológicas en la posición ante la realidad del hombre y el animal.

fera sociopolítica, ofreciendo —seguramente bien a su pesar— una cobertura científica al neorracismo y al darwinismo social. De ahí que sus más furibundos detractores proceden de las ideologías políticas progresistas. Pero, al margen de esta derivación del debate, el núcleo teórico de las posiciones de Wilson ha sido objeto de severas refutaciones desde una perspectiva estrictamente científica[54]. Recordemos sucintamente las observaciones críticas más importantes.

a) *Confusión entre presupuestos y causas.* Una cosa es que los genes condicionen ciertos comportamientos humanos, y otra que *todo* el comportamiento humano esté genéticamente condicionado. Ruse nota que los genes marcan el campo de juego, nos confieren aptitudes y proclividades: son *el presupuesto.* Luego otras instancias modelan, colorean e impregnan todo esto, especificando las capacidades genéticas, *causando* en último análisis el comportamiento humano.

Jacob[55] denuncia esta última confusión entre presupuestos y causas en las afirmaciones sociobiológicas sobre la ética: «no hay más motivo para buscar en la evolución una explicación de los códigos morales que una explicación de la poesía o la matemática»; esta «biologización de la ética», añade, «deriva ideológicamente del cientismo».

b) *Mitificación de los genes.* Uno de los más eminentes genetistas actuales, R. C. Lewontin, acusa a la sociobiología de reificar burdamente los genes, suponiendo un inexistente isomorfismo entre genes y caracteres físicos. Para ello se despieza la conducta humana en fragmentos arbitrarios, se les llama «órganos de comportamiento» y se postulan tras ellos los correlativos genes. Toda esta construcción, sentencia Lewontin, es gratuita y altamente inverosímil[56].

---

(54) La literatura es extensísima. Vid., entre otros, SAHLINS, M., *The Use and Abuse of Biology,* University of Michigan 1976; VV.AA., *The Sociobiological Debate,* New York 1978; RUSE, M., *Sociobiology: Sense or Nonsense?,* Boston 1979; AYALA, *Origen...,* 169-188; ID., «De la biología a la ética: una excursión filosófica en torno a la naturaleza humana con reflexiones sobre la sociobiología», en *Revista de Occidente* (noviembre 1982), 163-183; JACOB, F., *Le jeu des possibles,* París 1981; RUFFIÉ, 278-291; BARASH, D. P., *Soziobiologie und Verhalten,* Berlín 1980; PEACOCKE, *o.c.,* cap. 8 («God and the selfish genes»).

(55) *O.c.,* 51-53.

(56) LEWONTIN, R. C., *Sociobiology. A Caricature of Darwinism* (cit. por RUSE, *o.c.,* cap. 6, *passim*); cf. ECCLES, J. C., *La psique humana,* Madrid 1986, 213.

c) *Magnificación de los comportamientos innatos sobre los adquiridos.* Ruffié nota repetidamente que, privilegiando lo innato sobre lo adquirido, los sociobiólogos olvidan que «somos más el resultado de la educación que de la herencia biológica», y que «con la aparición del hombre lo adquirido supera definitivamente a lo innato». Tras mostrar su acuerdo con tales afirmaciones, Ayala las extiende al campo de la ética: «las normas morales están basadas en consideraciones y principios culturales..., no en principios biológicos».

Por otra parte, Sahlins cree que con esta hipertrofia de lo innato la sociobiologia involuciona fatalmente hacia «concepciones conductistas ingenuas», largamente rebasadas por la psicología actual.

d) *Abuso del argumento de analogía.* ¿Hasta qué punto —se pregunta Ruse— puede uno pasar licitamente del mundo animal al humano, transfiriendo comportamientos de aquél a éste con el argumento de analogía (los animales están determinados genéticamente, *luego también el hombre*)? Dado que las bases empíricas de su teoría son muy endebles, Wilson se ve obligado continuamente a extrapolarlas con este tipo de argumento, manifiestamente débil y aquejado de una petición de principio. Hay aquí —reitera Sahlins— un antropomorfismo acrítico que aplica al comportamiento animal una terminología tomada del humano (se habla de una «cultura», una «agricultura», un «chauvinismo familiar» animal; se dice que los animales «tienen impuestos», «hacen inversiones», etc.), para así proceder más fácilmente a la reducción en sentido inverso (de lo animal a lo humano).

Todo lo cual es aún más llamativo cuando se confrontan las sociedades animales y la humana; aquí los sociobiólogos echan el resto, apurando al máximo las analogías e ignorando las diferencias. Pero éstas existen, señala Ruffié, y son muy importantes: las sociedades animales son rígidas; en ellas las relaciones individuales permanecen invariadas. En una colmena, escribe el biólogo francés, «no existe ningún peligro de golpe de estado que amenace a la reina»; que entre los humanos las cosas no funcionan asi, nos lo notifica regularmente la prensa diaria.

e) *Desprecio sistemático de la dimensión simbólica del hombre.* Tocamos aquí el auténtico nervio de nuestro asunto. El hombre es el único animal simbólico, el único dotado de conciencia reflexiva. En esta apreciación converge una larga nómina de biólogos, etólogos y

genetistas, de Dobzhansky a Ayala, pasando por Ruffié, Thorpe, Eibl-Eibesfeldt y un largo etcétera[57]. De esta dimensión simbólica procede la cultura y su obvia primacía sobre la *natura*, cuando del hombre se trata, con los fenómenos concomitantes de la autoconciencia, el lenguaje y la creatividad técnica, estética y ética.

A este respecto, Sahlins constata cómo lo simbólico reabre la brecha entre naturaleza y cultura que la sociobiologia creia soldada. Ruse es aún más categórico: «en aspectos significativos, los humanos se libran de sus genes mediante la cultura»; cuando los sociobiólogos pugnan por explicar ésta biológicamente, tales explicaciones «parecen cada vez más *ad hoc*». Si bien —prosigue Ruse— la cultura opera desde un innegable soporte biológico, «es más que una espuma epifenoménica en la superficie de la biología», como pretende Wilson.

f) *Explicación errónea de la ética*. El determinismo genético de la sociobiologia patrocina una concepción biológica de la moral cuya pieza de convicción sería la explicación que del altruismo humano da Wilson. Ruffié y Ayala dedican un capitulo íntegro de sus respectivos libros a manifestar su desacuerdo, también en este punto, con el etólogo norteamericano[58].

Tras afirmar que «sólo hay ética a nivel humano», Ruffié analiza criticamente el fenómeno del altruismo, «norma fundamental de la ética», para concluir en el carácter singular del mismo en el hombre y en su práctica inexistencia en el resto de los mamíferos. Por su parte, Ayala cree que resulta obvio negar a los animales capacidad ética; para adquirirla, en efecto, és preciso haber franqueado «un umbral evolutivo», lo cual —por hipótesis— no se verifica en el caso del animal. Ya Dobzhansky había señalado que en los animales puede constatarse el respeto a unas pautas de comportamiento biológicamente rentables; en el hombre, en cambio, hay un extenso elenco de valores, universalmente reputados por tales, que no dispensan ventajas genéticas; más aún, que pueden revelarse genéticamente desventajosos. Ayala ratifica este punto de vista: el «amarás a tu prójimo» es la quintaesencia del altruismo y no tiene eficacia biológica. En realidad —añade— la justificación sociobiológica del proceder altruista es con-

(57) Prefiero remitir de nuevo al lector a *Las nuevas antropologías...*, en vez de abrumarlo con un largo rosario de citas.

(58) RUFFIÉ, *o.c.*, cap. 10 («Moral y biología»); AYALA, *o.c.*, cap. 7 («La ética y la religión»); cf. ECCLES, 208ss.; CELA CONDE, C. J., *De genes, dioses y tiranos*, Madrid 1985, 19ss.

fusa, y cuenta con un muy endeble soporte empírico. Lo mismo piensa Ruse: hacen falta estudios más serios «para mostrar que el altruismo humano se halla bajo el control de los genes», puesto que «la evidencia directa [ofrecida hasta aquí por Wilson]es escasa, cuando no totalmente inexistente».

En conclusión, «no parece fiable la sugerencia de basar la ética en la evolución» (Ruse); hemos llegado a la ética por evolución, pero eso no significa que las razones de la ética sean evolutivas (biológicas), como no lo son las razones de la matemática, la música barroca o el gótico flamígero (Ruse, Ayala). «Querer fundar la ética en las ciencias de la naturaleza es confundir lo que ya Kant consideraba como dos categorías bien distintas», estima Jacob[59].

* * *

El crónico destino de las antropologías extrabíblicas parece ser la oscilación perpetua entre el angelismo de los dualismos y el animalismo de los biologismos. Ni que decir tiene que ninguna de estas alternativas pendulares dejan al hombre ser lo que es. El hombre no es ni un ángel degradado ni un animal optimizado. Casi dan ganas de recrearse en la tautología y afirmar perogrullescamente que el hombre es... el hombre. Ni más ni menos.

Por otra parte, esa doble y permanente tentación no será superada con sólo refutar sus respectivos excesos. Unicamente una antropología con capacidad propositiva será capaz de resituar al hombre en el fiel de la balanza. En esa antropología es esencial el estudio de la corporeidad, de la condición encarnada del ser humano. Quizá el secreto del éxito obtenido por los reduccionismos biologistas se deba a que aún no existe ni una filosofía del cuerpo ni una teología de la encarnación del hombre —y no sólo del Verbo. Hay, sí, valiosos materiales disponibles: piénsese en Marcel, Merleau-Ponty, Gehlen, Zubiri y otros. Pero se precisa todavía una sistematización más rigurosa y una reflexión más atenta a los resultados de un diálogo interdisciplinar, en el que son indispensables las aportaciones al tema desde la biología, la etología, la genética, la psicología y la sociología. Después de todo, el programa de la sociobiología («una nueva síntesis») no es malo; la sociobiología es una mala realización de un buen programa de investigación.

(59) *O.c.*, 52.

En todo caso, no debería olvidarse que, según la Biblia, la peculiaridad de lo humano no se debe a que Adán esté *por encima de* los animales, sino a que está *por debajo de* Dios[60]. Y que es éste *por debajo* lo que, paradójicamente, funda y garantiza aquel *por encima.* Ningún análisis cuantitativo (del material genético, por ejemplo, o del repertorio de gestos y habilidades comunes) puede reflejar este dato; por ello, lo que en el fenómeno humano hay de cuantitativamente mensurable no esclarecerá nunca su *cualidad.* Esta no es algo aditivamente yuxtapuesto a lo cuantitativo; se remonta al designio por el que el creador ha puesto en la existencia una criatura que es «imagen y semejanza» de su propio ser.

(60) THIELICKE, 445.

INDICE ONOMASTICO